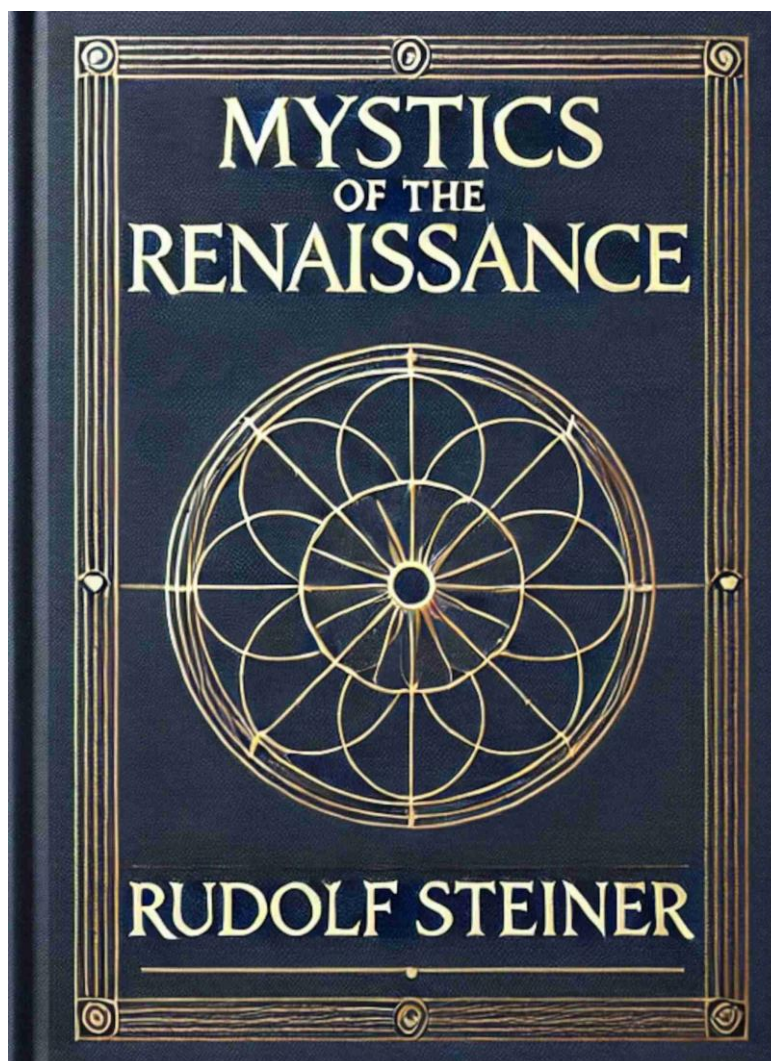


Мистики эпохи Возрождения и их
отношение к современной мысли,
включая Мейстера Экхарта, Таулера,
Парацельса, Якоба Беме, Джордано
Бруно и других

Рудольф Штайнер



Электронная книга проекта "Гутенберг" о мистиках эпохи Возрождения и их отношении к современной мысли, включая Мейстера Экхарта, Таулера, Парацельса, Якоба Беме, Джордано Бруно и других

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Мистики эпохи Возрождения и их отношение к современной мысли, включая Мейстера Экхарта, Таулера, Парацельса, Якоба Беме, Джордано Бруно и других

Автор: Рудольф Штайнер

Редактор: Макс Гизи

Переводчик: Бертрам Кейтли

Дата выхода: 30 апреля 2025 [Электронная книга №75994]

Язык: Английский

Оригинальная публикация: Нью-Йорк: G.P. Putnam's Sons, 1911

Авторские права: Ричард Илнер и команда онлайн-корректоров по адресу <https://www.pgdp.net> (Этот файл создан на основе изображений, щедро предоставленных интернет-архивом)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ГУТЕНБЕРГА "МИСТИКИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ИХ ОТНОШЕНИЕ К СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ", ВКЛЮЧАЯ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА, ТАУЛЕРА, ПАРАЦЕЛЬСА, ЯКОБА БЕМЕ, ДЖОРДАНО БРУНО И ДРУГИХ ***

МИСТИКИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

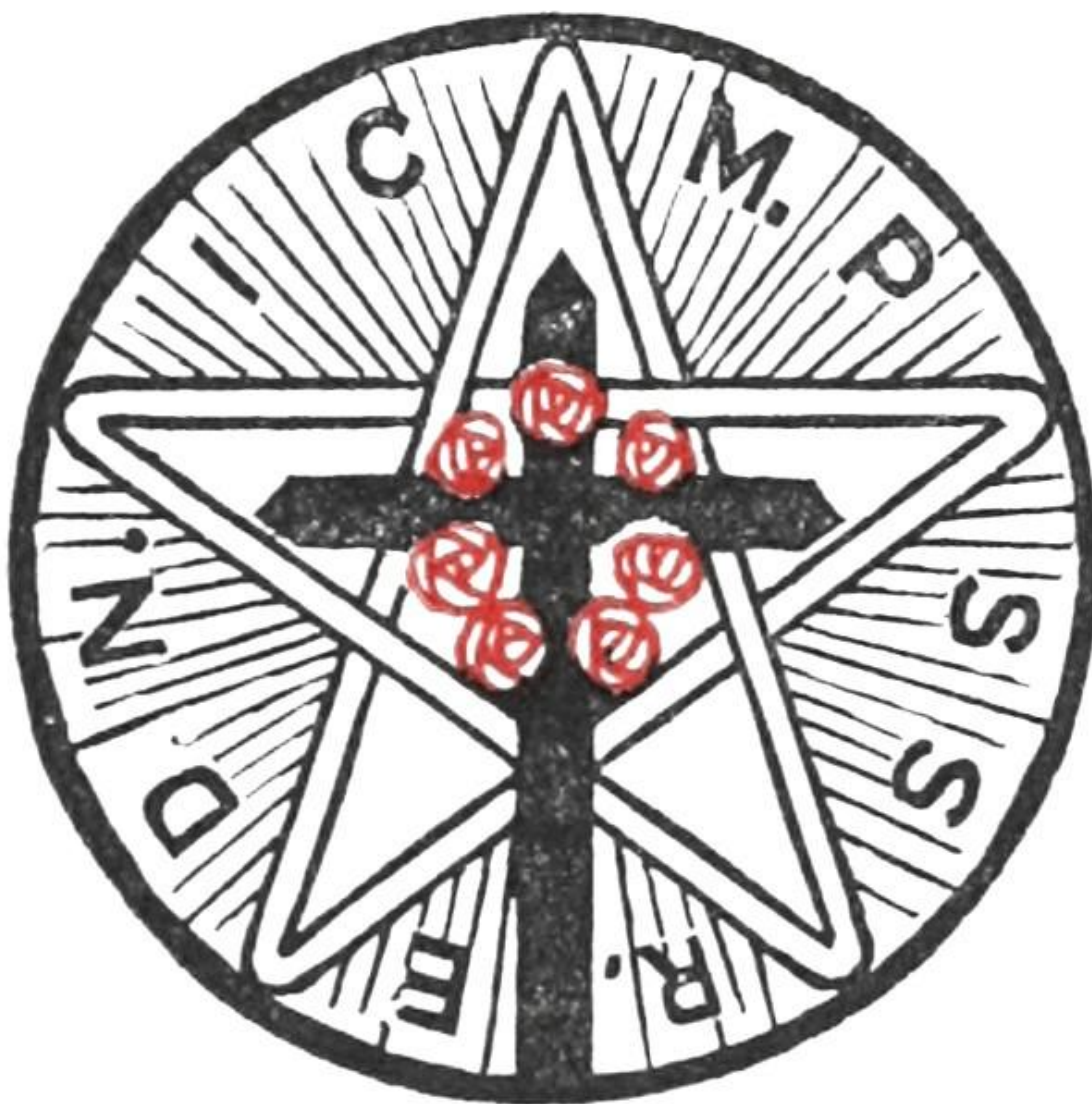
И ИХ ОТНОШЕНИЕ К СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ, ВКЛЮЧАЯ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА, ТАУЛЕРА, ПАРАЦЕЛЬСА, ЯКОБА БЕМЕ, ДЖОРДАНО БРУНО И ДРУГИХ

РУДОЛЬФ ШТАЙНЕР

Докторфилософии (Вена)

АВТОРИЗОВАННЫЙ ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО ОТ

БЕРТРАМ КЕЙТЛИ, магистр (кантаб.)



СЫНОВЬЯ Г. П. ПАТНЭМА
НЬЮ-ЙОРК И ЛОНДОН
Издательство "Никербокер Пресс"

1911

Авторское право, 1911

АВТОР МАКС ГИЗИ

МАКС ГИЗИ, редактор,
"Адьяр", Парк Драйв,
Лондон, Нью-Йорк

Издательство "Никербокер Пресс", Нью-Йорк

Содержание

СТРАНИЦА

Предисловие	v
Введение	1
Мейстер Экхарт	52
Дружба Бога	81
Кардинал Николай Кузанский	133
Агриппа фон Неттесгейм и Теофраст Парацельс	182
Валентин Вайгель и Якоб Беме	223
Джордано Бруно и Ангелус Силезиус	246
Послесловие	269

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вопрос, который я излагаю перед публикой в этой книге, лег в основу содержания лекций, которые я читал прошлой зимой в Теософской библиотеке в Берлине. Графин и граф Брокдорф попросили меня выступить о мистицизме перед аудиторией, для которой затронутые таким образом вопросы представляют собой жизненно важный вопрос чрезвычайной важности. Десятью годами ранее я не отважился бы выполнить такую просьбу. Не то чтобы область идей, которую я сейчас выражаю, даже тогда не жила активно во мне. Ибо эти идеи уже полностью содержатся в моей *Философии свободы* (Берлин, 1894. Emil Felber). Но чтобы выразить этот мир идей так, как я делаю это сегодня, и положить его в основу изложения, как это сделано на следующих страницах, — для этого требуется нечто совершенно иное, чем просто быть непоколебимо убежденным в интеллектуальной истинности этих идей. Это требует близкого знакомства с этой сферой идей, которое могут дать только долгие годы жизни. Только теперь, насладившись этой близостью, я осмеливаюсь высказаться так мудро, как это будет изложено в этой книге.

Любой, кто не подходит к моему миру идей без предвзятости, несомненно, обнаружит в нем противоречие за противоречием. Я совсем недавно (Берлин, 1900. С. Кронбах) посвятил книгу о мировоззрениях девятнадцатого века великому естествоиспытателю Эрнсту Геккелю и закончил ее защитой его мира мышления. В следующих изложениях я говорю о мистиках, от мастера Экхарта до Ангелуса Силезиуса, с полной мерой преданности и молчаливого согласия. Другие “противоречия”, которые тот или иной критик может в дальнейшем выдвинуть против меня, я вообще не буду упоминать. Меня не удивляет, что с одной стороны меня осуждают как “Мистика”, а с другой - как “материалиста”. Когда я нахожу, что иезуит отец Мюллер решил сложную химическую проблему, и поэтому в этом конкретном вопросе я безоговорочно с ним

согласен, вряд ли кто-то может осудить меня как приверженца иезуитизма, не считая глупцом тех, кто обладает проницательностью.

Тот, кто идет своим собственным путем, как это делаю я, должен позволить рассеяться многим недоразумениям в отношении себя. С этим, однако, он может довольно легко смириться. Ибо такие недоразумения, в основном, неизбежны в его глазах, когда он вспоминает ментальный тип тех, кто неправильно судит о нем. Я оглядываюсь назад, не без чувства юмора, на многие “критические” суждения, которым я подвергался в ходе своей литературной карьеры. Поначалу дела шли довольно хорошо. Я писал о Гете и его философии. То, что я там сказал, многим показалось настолько важным, что они могли занести это в свои мысленные ячейки. Они сделали это, сказав: “Такую работу, как *Введение Рудольфа Штайнера к трудам Гете по естествознанию*, можно без колебаний охарактеризовать как лучшее, что было написано по этому вопросу”.

Когда позже я опубликовал независимую работу, я уже был порядочно глупее. На данный момент благонамеренный критик дал совет: “Прежде чем он продолжит реформирование и преподнесет миру свою *Философию свободы*, ему следует настоятельно посоветовать сначала поработать над собой, чтобы понять этих двух философов [Юма и Канта]”. К сожалению, критик знает лишь то, что он сам способен прочитать у Канта и Юма; поэтому практически он просто советует мне научиться видеть в этих мыслителях не больше, чем видит он сам. Когда я достигну этого, он будет доволен мной. Затем, когда появились мои *Философия и Свобода*, оказалось, что я нуждаюсь в исправлении так же сильно, как самый невежественный новичок. Это я получил от джентльмена, которого, вероятно, ничто другое не побуждало к написанию книг, кроме того, что он не понимал бесчисленных иностранных. Он серьезно сообщает мне, что я заметил бы свои ошибки, если бы “более тщательно изучал психологию, логику и теорию познания”; и тут же перечисляет книги, которые мне следовало прочитать, чтобы стать таким же мудрым, как он: “Милль, Зигварт, Вундт, Риль, Паульсен, Б. Эрдманн”. Что особенно позабавило меня, так это совет человека, который был настолько “впечатлен” тем, как он “понимал” Канта, что даже представить себе не мог, как какой-либо человек мог читать Канта и при этом судить иначе, чем он сам. Поэтому он указывает мне точные главы, о которых идет речь, в трудах Канта, из которых я, возможно, смогу получить такое же глубокое и основательное представление о Канте, как и о его собственных.

Я привел здесь пару типичных критических замечаний в адрес моего мира идей. Хотя сами по себе они неважны, все же они, как мне кажется, указывают в качестве симптомов на факты, которые сегодня представляют собой серьезные препятствия на пути любого, кто стремится к литературной деятельности в связи с высшими проблемами знания. Таким образом, я должен идти своим путем, безразличный к тому, дает ли мне один человек хороший совет почитать Канта, или другой преследует меня как еретика за то, что я согласен с Геккелем. И поэтому я также писал о мистицизме, совершенно безразличный к тому, как обо мне может судить верующий материалист. Я только хотел бы — чтобы печатные чернила не расходовались совершенно без надобности — сообщить любому, кто, возможно, посоветует мне прочитать “*Загадку вселенной*” Геккеля, что за последние несколько месяцев я прочитал около тридцати лекций по упомянутой работе.

Я надеюсь, что в этой книге я показал, что человек может быть верным приверженцем научной концепции мира и все же быть способным искать те пути к Душе, по которым ведет правильно

понятый мистицизм. Я даже иду дальше и говорю: только тот, кто знает Дух в смысле истинного мистицизма, может достичь полного понимания фактов Природы. Но не следует путать истинный мистицизм с “псевдомистицизмом” неупорядоченных умов. Насколько мистицизм может ошибаться, я показал в своей *"Философии свободы"* (стр. 131 и далее.).

Rudolf Steiner.

Берлин, сентябрь 1901 года.

Введение

Существуют определенные магические формулы, которые действуют на протяжении веков ментальной истории человека все новыми способами. В Греции одна из таких формул считалась оракулом Аполлона. Оно гласит: “Познай самого себя”. Такие предложения, кажется, скрывают в себе бесконечную жизнь. С ними сталкиваешься, следуя самыми разнообразными путями ментальной жизни. Чем дальше продвигаешься, чем больше проникаешь в познание вещей, тем глубже становится значение этих формул. Во многие моменты наших размышлений они вспыхивают подобно молнии, освещая все наше внутреннее существо. В такие моменты внутри нас учащается чувство, как будто мы слышим биение сердца эволюции человечества. Насколько близкими мы себя не ощущаем к личностям прошлого, когда одним из их крылатых слов овладевает чувство, что они открывают нам, что у них тоже были подобные моменты!

Тогда мы чувствуем, что вступаем в тесный контакт с этими личностями. Например, мы начинаем ближе узнавать Гегеля, когда в третьем томе его *Лекций по философии истории* мы встречаем слова: “Можно сказать, что абстракции, которые мы созерцаем, когда позволяем философам ссориться и сражаться в нашем исследовании, и выдаем это за то или иное — просто словесные абстракции! Нет! Нет! Это деяния мирового духа и, следовательно, судьбы. В этом Философы ближе к Учителю, чем те, кто питается крохами духа; они сразу же читают или записывают Распоряжения Кабинета министров в оригинале; они вынуждены записывать их вместе с Ним. Философы - это Мисты, которые во время кризиса в сокровенном святилище были там и приняли участие”. Когда Гегель сказал это, он пережил один из тех моментов, о которых только что говорилось. Он произнес эти фразы, когда в ходе своих замечаний дошел до конца греческой философии; и через них он показал, что однажды, подобно вспышке молнии, смысл неоплатонической философии, о которой он только что говорил, озарил его. В момент этой вспышки он сблизился с такими умами, как Плотин и Прокл; и мы сближаемся с ним, когда читаем его слова.

Мы также сближаемся с этим мыслителем-одиначкой, пастором из Зшопау, М. Валентином Вайгелем, когда читаем вступительные слова его небольшой книги *“Познай самого себя”*, написанной в 1578 году: “Мы читаем у мудрецов древности полезное изречение “Познай самого себя”, которое, хотя и правильно употребляется в отношении мирских нравов, звучит так: “хорошо относиться к себе, кто ты есть, ищи в своей собственной груди, суди себя и не возлагай вину на других”, - изречение, повторяю, которое, хотя и используется таким образом. знание

человеческой жизни и нравов, может быть хорошо и уместно применено нами к естественному и сверхъестественному знанию всего человека; так что действительно, человек должен не только рассматривать себя и тем самым помнить, как он должен вести себя перед людьми, но что он также должен знать свою собственную природу, внутреннюю и внешнюю, в духе и в Натуре; откуда он приходит и из чего создан, для чего он предназначен ". Итак, с точки зрения, присущей только ему самому, Валентин Вайгель достиг озарения, которое, по его мнению, выразилось в этом оракуле Аполлона.

Подобный путь к прозрению и подобное отношение к высказыванию “Познай самого себя” можно приписать ряду глубоких мыслителей, начиная с мастера Экхарта (1250-1327) и заканчивая Ангелусом Силезиусом (1624-1677), среди которых можно найти и самого Валентина Вайгеля.

Всех этих мыслителей объединяет сильное понимание того факта, что в познании человеком самого себя восходит солнце, которое освещает нечто совершенно отличное от простой случайной, обособленной личности наблюдателя. То, что Спиноза осознал на неземных высотах чистой мысли, — *а именно*, что “человеческая душа обладает адекватным знанием Вечного и Бесконечного Бытия Бога”, — то же самое сознание жило в них как непосредственное чувство; и самопознание было для них путем, ведущим к этому Вечному и Бесконечному Бытию. Им было ясно, что самопознание в его истинной форме обогатило человека новым чувством, которое открыло для него мир, стоящий по отношению к миру, доступному ему без этого нового чувства, подобно тому, как мир человека, обладающего физическим зрением, соотносится с миром слепого человека.

Было бы трудно найти лучшее описание значения этого нового смысла, чем то, которое дал И. Г. Фихте в своих Берлинских лекциях (1813):

Представьте себе мир людей, рожденных слепыми, которым все предметы и их отношения известны только через чувство осязания. Идите среди них и говорите с ними о цветах и других соотношениях, которые становятся видимыми только благодаря свету. Либо вы говорите с ними ни о чем, — и если они скажут это, тем лучше, потому что таким образом вы скоро увидите свою ошибку, и, если вы не сможете открыть им глаза, прекратите свою бесполезную болтовню, — либо, по той или иной причине, они *будут* настаивать на том, чтобы придать тому, что вы говорите, тот или иной смысл; тогда они могут интерпретировать это только в связи с тем, что они знают на ощупь. Они будут стремиться чувствовать, они будут воображать, что они действительно ощущают свет и цвет и другие явления видимости, они будут изобретать что-то для себя, обманывать себя чем-то в мире осязания, что они назовут цветом. Тогда они неправильно поймут, исказят и неверно истолкуют это”.

То же самое относится и к тому, к чему стремились мыслители, о которых мы говорим. Они увидели новый смысл, открывающийся в самопознании, и этот смысл дал, согласно их опыту, взгляды на вещи, которые просто не существуют для того, кто не видит в самопознании того, что отличает его от всех других видов познания. Тот, в ком это новое чувство не было открыто, верит, что самопознание, или самовосприятие, - это то же самое, что восприятие с помощью внешних чувств или с помощью любых других средств, действующих извне. Он думает: “Знать - это знать, воспринимать - это воспринимать”. Только в одном случае объектом является нечто, находящееся во внешнем мире, в другом - этим объектом является его собственная душа. Он находит просто слова или, в лучшем случае, абстрактные мысли в том, что для тех, кто видит

более глубоко, является самой основой их внутренней жизни; а именно, в утверждении: что при любом другом виде знания или восприятия у нас есть объект, воспринимаемый вне нас, в то время как в самопознании или самовосприятии мы находимся внутри этого объекта; что мы видим любой другой объект, приходящий к нам уже завершенным, в то время как внутри себя мы, как действующие лица и творцы, плетем то, что мы наблюдаем внутри себя. Это может показаться не чем иным, как простым словесным объяснением, возможно, даже тривиальностью; с другой стороны, это может показаться высшим светом, который освещает любое другое познание. Тот, кому это видится первым образом, находится в положении слепого, которому говорят: вот блестящий предмет. Он слышит слова, но для него блеска там нет. Он мог бы объединить в себе всю сумму знаний своего времени; но если он не чувствует и не осознает значения самопознания, тогда все это, в высшем смысле, слепое знание.

Мир, находящийся вне нас и независимый от нас, существует для нас, сообщая о себе нашему сознанию. То, что становится известным таким образом, должно быть выражено на языке, присущем только нам. Книга, содержание которой было бы предложено на неизвестном нам языке, была бы для нас лишена смысла. Точно так же мир был бы бессмысленным для нас, если бы он не говорил с нами на нашем родном языке; и тот же самый язык, который доходит до нас от вещей, мы также слышим внутри самих себя. Но в таком случае говорим мы сами.

Действительно важным моментом является то, что мы должны правильно воспринять перемещение, которое происходит, когда мы закрываем свое восприятие от внешних вещей и слушаем только то, что затем говорит изнутри. Но для этого нужен этот новый смысл. Если оно не было пробуждено, мы верим, что в том, что таким образом рассказывается нам о нас самих, мы слышим только о чем-то внешнем по отношению к нам; мы воображаем, что где-то скрыто нечто, говорящее с нами так же, как говорят внешние вещи. Но если мы обладаем этим новым чувством, тогда мы знаем, что эти восприятия существенно отличаются от тех, которые относятся к внешним вещам. Тогда мы осознаем, что это новое чувство не оставляет то, что оно воспринимает, вне себя, как глаз оставляет объект, который он видит; но что оно может полностью вместить свой объект в себя, не оставляя ничего лишнего. Если я вижу что-то, это остается вне меня; если я воспринимаю себя, тогда я сам вхожу в свое восприятие. Тот, кто ищет в себе нечто большее, чем то, что воспринимается, показывает тем самым, что для него реальное содержание восприятия не выявилось. Йоханнес Таулер (1300-1361) выразил эту истину в метких словах: “Если бы я был королем и не знал этого, тогда я не был бы королем. Если я не сияю для себя в своем собственном самовосприятии, тогда для себя я не существую. Но если для себя я действительно сияю, тогда я обладаю собой также в своем восприятии, в своем самом глубоко изначальном существе. Вне моего восприятия не остается ни следа от меня самого”.

И. Г. Фихте в следующих словах энергично указывает на разницу между самовосприятием и любым другим видом восприятия: “Большинство людей легче заставить поверить в то, что они - кусок лавы на Луне, чем в ‘эго’. Тот, кто не согласен с самим собой в этом вопросе, не понимает никакой основательной философии и ни в чем не нуждается. Природа, машиной которой он является, будет направлять его во всем, что он должен делать, без какой-либо дополнительной помощи с его стороны. Для философствования необходима уверенность в себе, а это человек может дать только самому себе. Мы не должны хотеть видеть без глаза; но также мы не должны утверждать, что именно глаз видит”.

Таким образом, восприятие самого себя - это также пробуждение самого себя. В нашем познании мы объединяем бытие вещей с нашим собственным бытием. Сообщения, которые вещи передают нам на нашем родном языке, становятся членами нас самих. Объект, находящийся передо мной, не отделен от меня, как только я узнаю его. То, что я могу получить от него, становится неотъемлемой частью моего собственного существа. Если теперь я пробужу свое собственное "я", если я осознаю содержание своего собственного внутреннего существа, тогда я также пробужусь к более высокому способу бытия, к тому, что извне я сделал частью своего собственного существа. Свет, который падает на меня при моем пробуждении, падает также на все, что я создал сам из вещей внешнего мира. Свет зарождается внутри меня и озаряет меня, а вместе со мной и все, что я познал об этом мире. Все, что я мог бы знать, осталось бы слепым знанием, если бы на него не падал этот свет. Я мог бы исследовать мир насквозь и с помощью своего восприятия; все равно мир не был бы тем, чем он должен стать во мне, если бы это восприятие не пробудилось во мне к более высокому способу бытия.

То, что я добавляю к вещам через это пробуждение, не является новой идеей, не является обогащением содержания моего знания; это возвышение знания, познавательности на более высокий уровень, где все наполнено новым великолепием. До тех пор, пока я не поднимаю свое сознание до этого уровня, все знания продолжают оставаться для меня, в высшем смысле, бесполезными. Вещи существуют без моего присутствия. Они существуют сами по себе. Какой возможный смысл мог бы быть в моей связи с их существом, которое они имеют вне и отдельно от меня, с другим духовным существованием в дополнение, которое повторяет все снова и снова внутри меня? Если бы речь шла только о простом повторении вещей, было бы бессмысленно проводить это в жизнь. Но, на самом деле, простое повторение имеет место только до тех пор, пока я не пробудил, вместе со своим собственным "я", ментальное содержание этих вещей на более высоком уровне. Когда это происходит, тогда я не просто повторяю внутри себя сущность вещей, но и привожу ее к новому рождению на более высоком уровне. С пробуждением моего "я" совершается духовное перерождение всего мира.

То, что вещи раскрывают в этом перерождении, ранее им не принадлежало. Там, снаружи, стоит дерево. Я принимаю это в свое сознание. Я проливаю свой внутренний свет на то, что я таким образом задумал. Дерево становится во мне больше, чем снаружи. То, что в нем находит вход через врата чувств, превращается в сознательное содержание. Идеальная копия дерева находится внутри меня, и это может сказать о дереве бесконечно больше, чем то, что может сказать мне само дерево снаружи. Тогда, впервые, изнутри меня, по направлению к дереву, засияло то, чем является дерево. Дерево теперь больше не является изолированным существом, каким оно является там, в пространстве. Это становится связующим звеном во всем сознательном мире, который живет во мне. Это связывает свое содержание с другими идеями, которые есть во мне. Оно становится членом целого мира идей, охватывающего растительное царство; оно занимает свое дальнейшее место в ряду всего живого.

Другой пример: я бросаю камень в горизонтальном направлении от себя. Он движется по изогнутой линии и через некоторое время падает на землю. Я вижу его в последовательные моменты времени в разных местах. Благодаря наблюдению и размышлениям я пришел к следующему выводу: во время своего движения камень подвержен различным воздействиям. Если бы он был подвержен только влиянию импульса, который я ему придал, он бы вечно продолжал лететь по прямой, не изменяя своей скорости. Но теперь земля оказывает на него влияние. Она притягивает камень к себе. Если бы вместо того, чтобы бросить камень, я просто

отпустил его, он упал бы вертикально на землю; и его скорость при этом постоянно увеличивалась бы. Из взаимного взаимодействия этих двух влияний возникает то, что я действительно вижу.

Давайте предположим, что я не смог бы мысленно разделить эти два влияния и из этой упорядоченной комбинации снова мысленно составить то, что я вижу: в этом случае дело закончилось бы фактическим событием. Это было бы мысленное созерцание вслепую того, что произошло; восприятие последовательных положений, которые занимает камень. Но на самом деле, дела на этом не заканчиваются. Все событие происходит дважды. Оказавшись снаружи, мой глаз видит это; затем мой разум заставляет все происходящее повториться снова, ментальным или сознательным образом. Мое внутреннее чувство должно быть направлено на ментальное явление, которое мой глаз не видит, и тогда этому чувству становится ясно, что я своей собственной внутренней силой пробуждаю это явление как ментальное.

Опять же, можно процитировать другое предложение И. Г. Фихте, которое ясно ставит этот факт перед нашим умом. Таким образом, новый смысл - это смысл для духа; то, для чего существует только дух и абсолютно ничего другого, и для чего также "другое", данное существо, принимает форму духа и трансформируется в дух, для которого, следовательно, *бытие* в его собственной надлежащей форме фактически исчезло.... Способность видеть с помощью этого чувства существует с тех пор, как существуют люди, и все великое и превосходное в мире, которое единственное поддерживает человечество, берет начало в том, что было увидено с помощью этого чувства. Однако это не тот случай, когда этот смысл был воспринят или познан в его отличии и контрасте с этим другим, обычным смыслом. Впечатления двух чувств растворились друг в друге, жизнь распалась на эти две половины без единого союза".

Узы единения создаются тем фактом, что внутреннее чувство схватывает в своей духовности духовный элемент, который оно пробуждает в своем общении с внешним миром. То, что мы воспринимаем в нашем сознании из внешних вещей, таким образом, перестает казаться простым бессмысленным повторением. Это кажется чем-то новым по сравнению с тем, что может дать только внешнее восприятие. Простое событие броска камня и мое восприятие его предстают в более высоком свете, когда я проясняю для себя, какого рода задачу мое внутреннее чувство должно выполнить в отношении всего происходящего. Для того чтобы мысленно совместить эти два влияния и способы их действия, необходимо определенное количество ментального содержания, которое я, должно быть, уже приобрел, когда узнал о летающем камне. Поэтому я применяю духовное содержание, уже накопленное во мне, к чему-то, что противостоит мне во внешнем мире. И это явление во внешнем мире само вписывается в уже присутствующее духовное содержание. Оно раскрывается в своей особой индивидуальности как выражение этого содержания.

Таким образом, благодаря пониманию моего внутреннего чувства мне раскрывается природа отношения, которое возникает между содержанием этого чувства и вещами внешнего мира. Фихте сказал бы, что без понимания этого смысла мир для меня распадается на две половины: на вещи вне меня и на образы этих вещей внутри меня. Две половины объединяются, когда внутреннее "я" понимает себя и, следовательно, ясно осознает, какой свет оно бросает на вещи в процессе познания. И Фихте мог бы также рискнуть сказать, что это внутреннее чувство видит только Дух. Ибо оно воспринимает, как Дух просвещает чувственный мир, делая его неотъемлемой частью духовного мира. Внутреннее чувство вызывает возникновение внешнего

чувственного мира внутри себя как духовного существа на более высоком уровне. Внешний объект полностью познается, когда нет ни одной его части, которая не претерпела бы таким образом духовного перерождения. Таким образом, каждый внешний объект вписывается в духовное содержание, которое, будучи постигнуто внутренним чувством, разделяет судьбу самопознания. Духовное содержание, которое принадлежит объекту благодаря его освещению изнутри, полностью растворяется, подобно самому себе, в мире идей, не оставляя после себя ничего.

Эти события не содержат ничего, что поддавалось бы логическому доказательству или хотя бы нуждалось в нем. Они не что иное, как результаты внутреннего опыта. Тот, кто подвергает сомнению это содержание, показывает только, что ему недостает этого внутреннего опыта. С ним невозможно спорить; так же мало можно обсуждать цвет со слепым человеком.

Однако не следует утверждать, что этот внутренний опыт становится возможным только благодаря особым способностям нескольких избранных людей. Это общее свойство. Каждый может вступить на путь к этому опыту, кто не закрывается от него по собственной воле. Это замыкание себя от него, однако, достаточно распространено. И при рассмотрении возражений, выдвигаемых в этом направлении, всегда возникает ощущение, что дело не столько в неспособности людей достичь этого внутреннего опыта, сколько в том, что они безнадежно заблокировали вход к нему всевозможными логическими паутинами. Это почти как если бы кто-то, глядя в телескоп и открывая новую планету, все же отрицал ее существование, потому что его расчеты показали, что никакой планеты в таком положении быть не может.

Но при всем этом у большинства людей все еще сохраняется четко выраженное чувство, что все, что действительно лежит в существе вещей, не может быть полностью дано в том виде, в каком могут познать внешние чувства и анализирующее понимание. Затем они полагают, что остающегося таким образом во внешнем мире должно быть столько же, сколько и самих объектов нашего восприятия. Они думают, что должно быть что-то, что остается неизвестным познанию. То, чего они должны достичь, снова воспринимая внутренним чувством, на более высоком плане, тот самый объект, который они уже познали и постигли разумом, — это они переносят как нечто недоступное и неизвестное во внешний мир. Затем они говорят о границах знания, которые мешают нам достичь “вещи в себе”. Они говорят о неизвестном “бытии” вещей. То, что само это “бытие” вещей сияет, когда внутреннее чувство позволяет своему свету упасть на вещи, — это то, чего они не признают. Знаменитая речь ученого Дюбуа-Реймона “О невежестве” в 1876 году стала особенно вопиющим примером этой ошибки. Предполагается, что мы способны продвигаться во всех направлениях только настолько, чтобы быть способными видеть во всех природных процессах проявления “материи”. Предполагается, что мы неспособны знать, что такое “материя” сама по себе. Дюбуа-Реймон утверждает, что нам никогда не удастся проникнуть туда, где “материя” ведет свою призрачную жизнь в пространстве. Однако причина, по которой мы не можем туда попасть, заключается в том факте, что там вообще нечего искать. Тот, кто говорит подобно Дюбуа-Реймону, должен чувствовать, что знание Природы дает результаты, указывающие на нечто большее, чем само знание Природы дать не может. Но он отказывается следовать по дороге — дороге внутреннего опыта, которая ведет к этому другому. Поэтому он стоит в полной растерянности перед вопросом о “материи”, как перед темной загадкой. В том, кто идет по пути внутреннего опыта, объекты обретают новое рождение; и тогда в них сияет то, что остается неизвестным внешнему опыту.

Таким образом, внутреннее существо человека получает свет не только в отношении самого себя, но и в отношении внешних вещей. С этой точки зрения перед человеческим знанием открывается бесконечная перспектива. Внутри него сияет свет, озарение которого не ограничивается тем, что находится внутри него. Это солнце, которое освещает всю реальность сразу. В нас появляется нечто, что связывает нас со всем миром. Мы больше не просто изолированные, случайные человеческие существа, не тот или иной индивидуум. Весь мир раскрывается в нас. Оно раскрывает нам свою собственную согласованность; и оно раскрывает нам, как мы сами как личности связаны с ним. Из самопознания рождается знание о мире. И наша собственная ограниченная индивидуальность духовно сливается с великим взаимосвязанным мировым целым, потому что в нас ожило нечто, выходящее за пределы этой индивидуальности, охватывающее вместе с ней все, частью чего является эта индивидуальность.

Мышление, которое не загораживает свой собственный путь к внутреннему опыту логическими предубеждениями, в конечном итоге всегда приходит к признанию сущности, которая правит в нас и связывает нас со всем миром, потому что через эту сущность мы преодолеваем оппозицию "внутреннего" и "внешнего" по отношению к человеку. Пауль Асмус, дальновидный философ, умерший молодым, следующим образом высказался по поводу этой позиции (ср. его книгу *"Как я и что я делаю с тобой"*, стр. 14 и последующие): "Давайте проясним это на примере: представьте себе кусочек сахара; он квадратный, сладкий, непроницаемый и т.д., и т.п., Это одно и все качества, которые мы понимаем; одно, однако, витает перед нами как нечто совершенно иное, что мы не понимаем, что это настолько отличается от нас самих, что мы не можем проникнуть в это, не потеряв себя; от одной только поверхности чего мысль в страхе отшатывается. Эта единственная вещь является неизвестным носителем всех этих качеств; вещь-в-себе, которая составляет самое сокровенное "я" объекта. Таким образом, Гегель справедливо говорит, что все содержание нашего восприятия связано с этим неясным предметом как простая случайность, в то время как мы, не проникая в его глубины, просто придаем определения тому, чем он является сам по себе, — которые в конечном счете, поскольку мы не знаем саму вещь, остаются просто субъективными и не имеют объективной ценности. Концептуальное мышление, с другой стороны, не имеет такого непознаваемого субъекта, определения которого могли бы быть простыми случайностями, но объективный субъект подпадает под понятие. Если я что-либо познаю, то это присутствует во всей своей полноте в моем представлении; я чувствую себя как дома в сокровеннейшей святыне его бытия не потому, что у него нет собственного бытия-в-себе, но потому, что это заставляет меня переосмыслить его концепцию в силу той необходимости концепции, которая витает над нами обоими и проявляется субъективно во мне и объективно в самой концепции. Через это переосмысление нам одновременно открывается, как говорит Гегель, — точно так же, как это наша собственная субъективная деятельность, — истинная природа объекта". Так может говорить только человек, который способен осветить жизнь мысли светом внутреннего опыта.

В моей *Философии свободы* (Берлин, 1894, издательство Эмиля Фельбера), отталкиваясь от других точек зрения, я также указал на основополагающий факт внутренней жизни (стр. 46): "Следовательно, бесспорно: в нашем мышлении мы держим мировой процесс за один угол, где мы должны присутствовать, если он вообще должен произойти. И это как раз то, чем мы здесь занимаемся. Именно по этой причине вещи предстают передо мной таким загадочным образом: я совершенно не участвую в их возникновении. Я просто нахожу их там; однако,

размышляя, я знаю, как это делается. Следовательно, нельзя найти более оригинальной отправной точки для рассмотрения мирового процесса, чем точка мышления”.

Для того, кто смотрит таким образом на внутреннюю жизнь человека, также очевидно, каково значение человеческого познания во всем мировом процессе. Это не просто пустой аккомпанемент к событиям в остальном мире. Это было бы так, если бы представляло собой просто идеальное повторение того, что присутствует внешне. Но в познании совершается нечто такое, чего нигде нет во внешнем мире: мировой процесс ставит перед собой свое собственное духовное бытие. Мировой процесс был бы на всю вечность всего лишь половинкой, если бы он не достиг этого противостояния. Таким образом, внутренний опыт человека находит свое место в объективном мировом процессе; и без него этот процесс был бы неполным.

Очевидно, что только та жизнь, которой управляет внутреннее чувство, высшая духовная жизнь человека в самом собственном смысле этого слова, — только эта жизнь может таким образом поднять человека над самим собой. Ибо только в этой жизни сущность вещей раскрывается перед самой собой. В отношении низшей способности восприятия дело обстоит совершенно иначе. Например, глаз, который медитирует на созерцании объекта, является театром процесса, который, в отличие от внутренней жизни, в точности подобен любому другому внешнему процессу. Мои органы являются членами пространственного мира, как и другие вещи, и их восприятия - это процессы во времени, как и любые другие. Далее, их бытие проявляется только тогда, когда они погружены во внутреннюю жизнь. Таким образом, я живу двойной жизнью; жизнью объекта среди других объектов, который живет внутри своего собственного воплощения и воспринимает через свои органы то, что лежит за пределами этого воплощения; и над этой жизнью - более высокая жизнь, которая не знает ничего подобного ни внутри, ни снаружи, которая простирается и наводит мосты как над внешним миром, так и над самим собой. Поэтому я буду вынужден сказать: в одно время я - индивидуальное, ограниченное “я”; в другое время я - всеобщее, универсальное “Я”. Это тоже Пауль Асмус выразил в прекрасных словах (см. его книгу: *“Индогерманская религия в системе высшего руководства”*, стр. 29 тома I.):

“Деятельность по слиянию себя с чем-то другим - это то, что мы называем ”мышлением“; в мышлении эго реализовало свою концепцию, оно отказалось от себя как от чего-то единого; следовательно, в мышлении мы оказываемся в сфере, одинаковой для всех, поскольку принцип обособленности, который задействован в отношении нашего ”я“ к тому, что отличается от него самого, исчез в деятельности по самоуничтожению единого ”я“, и тогда остается только ”Самость“, общая для всех”.

Спиноза имеет в виду точно то же самое, когда описывает как высшую познавательную деятельность то, что “продвигается от адекватного представления об истинной природе некоторых атрибутов Бога к адекватному знанию природы вещей”. Это продвижение есть не что иное, как озарение вещей светом внутреннего опыта. Спиноза в ярких красках описывает жизнь в этом внутреннем опыте: “Высшая добродетель души - познать Бога или проникнуть в суть вещей с помощью третьего — высшего —способа познания. Эта добродетель тем больше, чем больше душа познает вещи с помощью этого метода познания; таким образом, тот, кто может постигать вещи с помощью этого способа познания, достигает высшего человеческого совершенства и, следовательно, наполняется высшей радостью, сопровождаемой, более того,

представлениями о себе и о добродетели. Таким образом, благодаря этому способу познания возникает высочайший душевный покой, который только возможен”.

Тот, кто познает вещи таким образом, преобразует себя внутри себя; ибо его единственное отделенное “я” в такие моменты поглощается универсальным “Я”; все существа не кажутся одному ограниченному индивидууму подчиненными по значимости, они кажутся “самими собой”. На этом уровне между Платоном и мной не остается разницы; то, что разделяло нас, относится к более низкому уровню познания. Мы разделены только как личности; личность, действующая внутри нас, одна и та же. Но об этом факте невозможно спорить с тем, у кого нет опыта в этом. Он будет постоянно подчеркивать: Платон и вы - это двое. Что эта двойственность, что вся множественность возрождается как единство во взрывной жизни высочайшего уровня знания: это нельзя доказать, это нужно пережить. Как бы парадоксально это ни звучало, это правда: идея, которую постиг Платон, и аналогичная идея, которую постигаю я, - это не две идеи. Это одна и та же идея. И нет двух идей: одной в голове Платона и одной в моей; но в высшем смысле голова Платона и моя взаимопроникают друг друга; взаимопроникают все головы, которые схватывают одну и ту же идею; и эта идея присутствует только один раз как единая идея. Она есть; и все головы направляются в одно и то же место, чтобы зародить в себе эту идею.

На трансформацию, которая происходит во всем существе человека, когда он учится видеть вещи таким образом, прекрасными словами указывает индуистская поэма “Бхагавад-гита”, о которой Вильгельм фон Гумбольдт сказал, что он благодарен судьбе, позволившей ему прожить достаточно долго, чтобы познакомиться с этим произведением. В этом стихотворении внутренний свет провозглашает: “Вечный луч от меня самого, достигший особого существования в мире личной жизни, привлекает к себе пять чувств и индивидуальную душу, которые принадлежат природе. Когда дух, сияющий свыше, воплощается в пространстве и времени, или когда он покидает воплощение, он захватывает вещи и уносит их с собой, как зефир захватывает ароматы цветов и уносит их с собой. Внутренний свет управляет слухом, осязанием, вкусом и обонянием, а также эмоциями: он устанавливает связь между собой и объектами чувств. Невежды не знают, когда внутренний свет вспыхивает или гаснет, и когда он соединяется с объектами; только тот, кто приобщается к внутреннему свету, может знать об этом”.

Бхагавад-гита так сильно настаивает на преобразовании человека, что о мудром человеке говорится, что он больше не может ошибаться, больше не грешит. Если, по-видимому, он заблуждается или грешит, то он должен осветить свои мысли или свои действия светом, в котором это больше не кажется ошибкой или грехом, которые обычному сознанию кажутся таковыми. “Тот, кто возвысил себя и чьи знания чистейшего рода, он не убивает и не пачкает себя, даже если ему следовало бы убить другого”. Это указывает лишь на то же основное настроение души, проистекающее из высшего знания, о котором Спиноза, описав его в своей *Этике*, вырывается в страстных словах: “Здесь завершается то, что я стремился выдвинуть в отношении власти души над своими привязанностями или в отношении свободы души. Отсюда ясно, насколько мудрый человек превосходит невежественного и насколько могущественнее того, кто руководствуется только своими похотями. Ибо невежественный человек не просто метается туда-сюда по многим внешним причинам и никогда не достигает истинного душевного покоя, но он также живет в неведении о себе, о Боге и о вещах, и когда его страдания прекращаются, прекращается и его существование; в то время как, с другой стороны, мудрый

человек как таковой почти не испытывает беспокойства в своем духе и всегда наслаждается истинным душевным покоем. Даже если дорога, которую я наметил как ведущую к этому, кажется очень трудной, ее все же можно найти. И хорошо, что она может быть трудной, потому что ее так редко находят. Ибо как могло быть возможно, если спасение лежало совсем рядом и могло быть найдено без особых хлопот, чтобы им пренебрегали почти все? И все же все благородное столь же сложно, сколь и редко”.

Гете в монументальной форме обозначил точку зрения высшего знания в словах: “Если я знаю свое отношение к самому себе и к внешнему миру, я называю это истиной. И таким образом, у каждого может быть своя правда, и все же она всегда одна и та же”. У каждого есть своя правда: потому что каждый - индивидуальное, отдельное существо, рядом с другими. Эти другие существа воздействуют на него через его органы. С индивидуальной точки зрения, на которой он находится, и в соответствии с конституцией своей способности восприятия, он создает для себя свою собственную истину во взаимодействии с окружающими его вещами. Он обретает свое отношение к вещам. Если, таким образом, он вступает в самопознание, если он учится осознавать свое отношение к самому себе, тогда его особая отдельная истина сливается с универсальной Истиной; и эта универсальная Истина во всех одинакова.

Понимание возвышения индивидуума, единого "я" до Универсального "Я" в личности рассматривается более глубокими натурами как тайна, которая раскрывается в самом сокровенном сердце человека, как коренная тайна жизни. И Гете нашел подходящее выражение для этого: “И пока у тебя нет этого, вот: умри и стань! Тогда ты всего лишь меланхолический гость на этой темной земле”.

Не простое повторение в мыслях, а реальная часть мирового процесса - это то, что происходит во внутренней жизни человека. Мир не был бы таким, каков он есть, если бы фактор, присущий ему в человеческой душе, не играл своей роли. И если кто-то называет высшее, достижимое человеком, Божественным, то он должен сказать, что это Божественное не присутствует как нечто внешнее, воспроизводимое образно в человеческом разуме, но что это Божественное пробуждено в человеке. Ангелус Силезиус нашел для этого правильные слова: “Я знаю, что без меня Бог не сможет прожить ни мгновения; если я стану ничем, Он по необходимости испустит дух”. “Без меня Бог не может сотворить ни одного мельчайшего червячка: если я не буду поддерживать его вместе с Ним, то он должен немедленно погибнуть”. Только тот может сделать такое утверждение, кто предполагает, что в человеке выявляется нечто, без чего внешнее бытие не может существовать. Если бы все, относящееся к “червю”, присутствовало там без участия человека, то вряд ли можно было бы сказать, что оно должно погибнуть, если бы человек не поддерживал его.

Сокровеннейшее ядро мира оживает как духовное содержание в самопознании. Опыт самопознания означает для человека работу и переплетение внутри ядра мира. Тот, кто пронизан самопознанием, естественно совершает свои собственные действия в свете самопознания. Человеческие действия — в целом — определяются мотивами. Роберт Хамерлинг, поэт-философ, справедливо сказал (*"Атомистика Воли"*, стр. 213):

“Человек действительно может делать все, что пожелает, но он не может желать того, чего ему заблагорассудится, потому что его воля определяется мотивами. Он не может желать того, чего ему заблагорассудится? Вглядитесь еще раз в эти слова повнимательнее. Есть ли в них какой-либо осмысленный смысл? Свобода воли должна тогда заключаться в способности желать

чего-либо без причины, без мотива. Но что означает "хотеть", кроме как "иметь причину" для того, чтобы предпочесть делать или стремиться достичь этого, а не того? Желать чего-либо без причины, без мотива означало бы желать чего-либо, "не желая этого". Понятие мотива неразрывно связано с понятием желания. Без определенного мотива воля - это пустая потенциальность: только благодаря мотиву она становится активной и реальной. Поэтому совершенно верно, что воля человека настолько несвободна, насколько ее направление всегда определяется сильнейшим мотивом".

Для любого действия, которое не совершается в свете самопознания, мотив, причина действия должна обязательно ощущаться как ограничение. Но дело обстоит иначе, когда причина или мотив принимается за самопознание. Тогда эта причина становится частью "я". Желание больше не детерминировано; оно определяет само себя. Законопослушность, мотивы желания теперь больше не господствуют над тем, кто желает, но являются одним и тем же с этим желанием. Осветить законы своего действия светом самонаблюдения - значит преодолеть все ограничения мотивов. Поступая таким образом, воля переходит в сферу свободы.

Не все человеческие действия носят признаки свободы. Свободным является только такое действие, каждая часть которого освещена сиянием самонаблюдения. И поскольку самонаблюдение поднимает индивидуальное "я" до Универсального "Я", следовательно, свободное действие - это то, что проистекает из Универсального "Я". Старый спор о том, свободна ли воля человека или подчинена универсальному закону, неизменной необходимости, - это проблема, поставленная неправильно. Все действия связаны, которые совершаются человеком как личностью; все действия свободны, которые совершаются после его духовного перерождения. Следовательно, человек, в общем, не является ни свободным, ни связанным. Он есть и то, и другое. Он связан до своего перерождения; и он может стать свободным через это перерождение. Индивидуальное восходящее развитие человека состоит в преобразовании несвободного хотения в волю, обладающую характером свободы. Человек, осознавший законопослушность своих действий как своих собственных, преодолел ограничение этой законопослушности, а вместе с ней и несвободы. Свобода с самого начала является не фактом человеческого существования, а его целью.

С обретением свободы действий человек разрешает противоречие между миром и самим собой. Его собственные поступки становятся поступками вселенского бытия. Он чувствует себя в полнейшей гармонии с этим вселенским существом. Он воспринимает любой разлад между собой и другими как результат еще не полностью пробудившегося "я". Но такова судьба "я", что только в своем отделении от целого оно может найти свой контакт с этим целым. Человек не был бы человеком, если бы он не был изолирован как индивидуальное "я" от всего остального; но также он не является человеком в высшем смысле, если он, как такое изолированное "я", не расширяет себя снова до Универсального "Я". Природе человека насквозь присуще преодолевать внутреннее противоречие, которое заложено в нем с самого начала.

Любой, кто рассматривает дух в основном как логическое понимание, вполне может почувствовать, как у него кровь стынет в жилах при мысли о том, что объекты должны претерпевать свое перерождение в духе. Он сравнит свежий, живой цветок, находящийся снаружи во всей полноте красок, с холодной, увядшей, схематичной мыслью о цветке. Ему будет особенно не по себе от представления, что человек, который черпает свои мотивы из уединения собственного самосознания, более свободен, чем оригинальная, наивная личность, которая

действует, руководствуясь своими непосредственными импульсами, полнотой своей собственной природы. Тому, кто видит только одностороннюю логику, другой человек, погружающийся в свое собственное внутреннее существо, покажется простой ходячей схемой понятий, простым призраком в отличие от человека, который остается в своей собственной естественной индивидуальности.

Такие возражения против возрождения вещей в духе особенно часто приходится слышать от тех, чья способность восприятия ослабевает в присутствии вещей с чисто духовным содержанием; хотя они хорошо снабжены здоровыми органами чувственного восприятия и полными жизни импульсами и страстями. Как только они призваны воспринимать чисто духовное, сила для этого покидает их; они могут иметь дело только с простой концептуальной шелухой, когда даже они не ограничены пустыми словами. Следовательно, в том, что касается духовного содержания, они остаются людьми “сухого, абстрактного понимания”. Но человек, который в чисто духовных вещах обладает таким же даром восприятия, как в чувственных, несомненно, находит жизнь не беднее, когда он обогатил ее духовным содержанием. Если я смотрю на цветок снаружи, почему его насыщенные краски должны терять какую-либо часть своей свежести, потому что не только мой глаз видит цвета, но и мое внутреннее чувство также воспринимает духовную сущность цветка? Почему жизнь моей личности должна становиться беднее из-за того, что я не следую своим страстям и импульсам в духовной слепоте, а повсюду освещаю их светом высшего знания? Не беднее, а полнее, богаче та жизнь, которая возвращается обратно в духе.

MEISTER ECKHART

Мир концепций Мейстера Экхарта насквозь пропитан ощущением того, что вещи возрождаются как высшие сущности в духе человека. Подобно величайшему христианскому богослову средневековья, святому Фоме Аквинскому, жившему с 1225 по 1274 год, мейстер Экхарт принадлежал к Доминиканскому ордену. Экхарт был безоговорочным поклонником святого Фомы; и это покажется более понятным, когда мы сосредоточим наш взгляд на всей манере Экхарта понимать вещи. Он считал себя настолько же полностью согласным с учением христианской церкви, насколько предполагал подобное согласие со стороны святого Фомы. У Экхарта не было ни желания что-либо отнимать от содержания христианства, ни желания что-либо добавлять к нему; но он хотел по-своему изложить это содержание заново. Установление новых истин того или иного рода взамен старых не является частью духовных потребностей такой личности, какой он был. Такая личность полностью срослась с содержанием, которое она получила от традиции; но она жаждет придать этому содержанию новую форму, новую жизнь.

Экхарт, без сомнения, желал оставаться ортодоксальным христианином. Христианские истины были его собственными; только он хотел рассматривать эти истины иначе, чем, например, святой Фома Аквинский. Святой Фома признавал два источника знания: Откровение в вопросах веры и Разум в вопросах исследования. Разум признает законы вещей, то есть духовную природу. Разум может подняться над природой и охватить в духе с одной стороны Божественное Существо, лежащее в основе природы. Но таким образом он не достигает слияния с полным существом Бога. Этому должно соответствовать еще более высокое содержание истины. Это дано в Священном Писании, которое раскрывает то, чего человек не может достичь сам.

Истинное содержание Священного Писания должно быть принято человеком; Разум может защищать его, Разум может стремиться понять его как можно лучше с помощью своих познаний; но Разум никогда не сможет породить эту истину из духа человека. Высшей истиной является не то, что воспринимает дух, а то, что пришло к этому духу извне.

Святой Августин заявляет, что он неспособен найти внутри себя источник того, во что он должен верить. Он говорит: “Я бы не поверил в Евангелие, если бы авторитет католической церкви не побудил меня к этому”. Это в том же духе, что и Евангелист, который указывает на внешнее свидетельство: “Это ... которое мы слышали, которое мы видели своими глазами, на которое мы смотрели и к которому прикасались наши руки, о Слове Жизни; ... о том, что мы видели и слышали, возвещаем мы вам, чтобы и вы могли иметь общение с нами”. Но мейстер Экхарт предпочел бы внушить человеку слова Христа: “Для вас лучше, чтобы Я ушел: ибо, если я не уйду, Утешитель не придет к вам”; и он объясняет эти слова словами: “Точно так же, как если бы он сказал: вы придали слишком много радости моему нынешнему появлению, поэтому полная радость Святого Духа не может прийти к вам”.

Экхарт думает, что он говорит ни о каком другом Боге, кроме того Бога, о котором говорят Августин, Евангелист и Фома, и все же это свидетельство о Боге - не его свидетельство, их свидетельство - не его. “Некоторые люди хотят видеть Бога теми же глазами, которыми они смотрят на корову, и хотят любить Бога так, как они любили бы корову. Поэтому они любят Бога ради внешнего богатства и внутреннего комфорта; но такие люди не любят Бога по-настоящему.... Простые люди воображают, что они должны видеть Бога так, как будто Он стоит там, а они здесь. Но это не так. Бог и я едины в акте познания (*im Erkennen*)”. То, что лежит в основе таких выражений в устах Экхарта, есть не что иное, как переживание внутреннего чувства; и это переживание показывает ему вещи в более высоком свете. Поэтому он считает, что ему не нужен внешний свет для достижения высшего прозрения: “Учитель говорит: Бог стал человеком, благодаря чему весь человеческий род возвысился и стал достойным. Поэтому мы можем радоваться тому, что Христос, наш брат, Своими собственными силами поднялся над всеми хорами ангелов и восседает одесную Отца. Тот Учитель говорил хорошо; но, по правде говоря, я бы мало что дал за это. Что помогло бы мне, будь у меня брат богатым человеком, а я при этом бедняком? Что бы мне помогло, если бы у меня был брат, который был бы мудрым человеком, а я был глупцом?... Небесный Отец зачинает Своего Единородного Сына в Себе и во мне. Почему в Нем и во мне? Я един с Ним; и у Него нет власти отгородиться от меня. В той же самой работе Святой Дух обретает свое бытие и исходит от меня, как от Бога. Почему? Я в Боге, и если Святой Дух не отнимает своего существа у меня, то и у Бога он его не отнимает. Я ни в коем случае не изгнан”.

Когда Экхарт вспоминает высказывание святого Павла: “Облекитесь в Иисуса Христа”, он имеет в виду значение этого высказывания: погрузитесь в себя, погрузитесь в самосозерцание: и из глубин вашего существа Бог воссияет вам навстречу; Он освещает для вас все; вы нашли Его внутри себя; вы соединились с Божьим Существом. “Бог стал человеком, чтобы я мог стать Богом”.

В своей брошюре об *Одиночестве* Экхарт следующим образом высказывается об отношении внешнего восприятия к внутреннему: “Здесь ты должен знать, что Учителя говорят, что в каждом человеке есть два типа людей: один называется внешним человеком, и все же он действует силой души. Другой человек называется внутренним человеком, то есть тем, что

находится внутри человека. Теперь ты должен знать, что каждый человек, любящий Бога, использует силы души во внешнем человеке не больше, чем того требуют пять чувств; а то, что находится внутри, не обращается само к пяти чувствам, за исключением того, что оно является проводником пяти чувств и пасет их, чтобы они не потакали своей жажде скотства”. Тот, кто так мудро говорит о внутреннем человеке, не может больше направлять свой взор на Существо вещей, лежащее вне его; ибо он ясно видит, что ни от какого вида внешнего мира это Существо не может прийти к нему.

Возражающий может настаивать: какое значение для вещей внешнего мира может иметь то, что вы добавляете к ним из собственного разума? Полагайтесь только на свои собственные чувства. Только они дают вам информацию о внешнем мире. Не искажайте мысленным дополнением то, что ваши чувства дают вам в чистоте, без примесей, как образ внешнего мира. Ваш глаз говорит вам, что такое цвет; то, что ваш ум знает о цвете, из того, что в самом цвете нет ровным счетом ничего. На это, с точки зрения мейстера Экхарта, ответ должен был бы быть таким: органы чувств - это физический аппарат; следовательно, то, что они могут сообщить нам об объектах, может касаться только того, что является физическим в этих объектах. И этот физический фактор в объектах сообщается мне таким образом, что во мне самом запускается физический процесс.

Цвет, как физический процесс внешнего мира, запускает физический процесс в моих глазах и мозге. Таким образом, я воспринимаю цвет. Но таким образом я могу воспринимать о цвете только то, что является физическим, чувственным. Чувственное восприятие отсекает от объектов все нечувственное. Таким образом, объекты посредством чувственного восприятия лишаются всего, что в них не является чувственным. Если я затем продвигаюсь к духовному, идеальному содержанию, я фактически лишь восстанавливаю в объектах то, что чувственное восприятие исключило из них. Таким образом, чувственное восприятие не раскрывает мне глубочайшего Существа объектов, оно скорее отделяет меня от этого существа. Но духовное, идеальное представление, снова овладевая ими, объединяет меня с этим существом. Это показывает мне, что внутренне объекты имеют точно такую же духовную (*geistigen*) природу, как и я сам.

Барьер между мной и внешним миром рушится благодаря этой духовной концепции вещей. Я отделен от внешнего мира в той мере, в какой я - объект чувств среди других объектов чувств. Цвет и мой глаз - две разные сущности. Мой мозг и растение - две разные вещи. Но идеальное содержание растения и цвета принадлежит вместе с идеальным содержанием моего мозга и глаза в равной степени единой идеальной сущности.

Такой взгляд на вещи не следует путать с очень распространенной антропоморфизирующей концепцией мира, которая воображает, что она постигает объекты внешнего мира, приписывая им качества физической природы, которые, как предполагается, напоминают качества человеческой души. Эта точка зрения утверждает: когда мы встречаем другого человека, мы воспринимаем в нем только чувственные характеристики. Я не могу заглянуть во внутреннюю жизнь моего ближнего. Я делаю выводы из того, что вижу и слышу о нем, о его внутренней жизни, о его душе. Таким образом, душа никогда не является чем-то, что я могу воспринять непосредственно; я воспринимаю душу только внутри себя. Мои мысли, мое воображение, мои чувства не видит ни один мужчина. Теперь точно так же, как у меня есть такая внутренняя жизнь,

наряду с жизнью, которая может быть воспринята внешне, так и у всех других существ должна быть такая внутренняя жизнь.

Так заключает тот, кто стоит на точке зрения антропоморфизирующей концепции мира. То, что я воспринимаю внешне в растении, в равной степени должно быть внешней стороной чего-то внутреннего, души, которую я должен добавить в своем воображении к тому, что я действительно воспринимаю. И поскольку для меня существует только один-единственный внутренний мир, а именно мой собственный, следовательно, я могу воспринимать внутренний мир других существ только как похожий на мой собственный внутренний мир. Следуя этой линии рассуждений, приходишь к своего рода универсальному одухотворению всей природы (панпсихизму).

Однако этот взгляд зависит от неспособности распознать, что на самом деле дает нам пробужденное внутреннее чувство. Духовное (*geistig*) содержание внешнего объекта, которое открывается мне в моем внутреннем "я", не является чем-то добавленным мыслью к внешнему восприятию. Это так же мало, как и дух другого человека. Я воспринимаю это духовное содержание внутренним чувством точно так же, как я воспринимаю его физическое содержание внешними чувствами. И то, что я называю своей внутренней жизнью в вышеуказанном смысле (*т.е.* мыслями, чувствами и т.д.), вовсе не является в высшем смысле моим духом (*Geist*). Эта так называемая внутренняя жизнь является лишь результатом чисто чувственных процессов и принадлежит мне только как чисто индивидуальной личности, которая является не чем иным, как результатом своей физической организации. Если я переношу эту внутреннюю жизнь на внешние вещи, я, по сути, мыслю в воздухе.

Моя личная душевная жизнь, мои мысли, воспоминания и чувства находятся во мне, потому что я - природное существо, организованное таким-то образом, с совершенно определенным аппаратом чувств, с совершенно определенной нервной системой. Я не имею права переносить эту мою человеческую душу в другие вещи. Я имел бы право сделать это, только если бы мне случилось найти где-нибудь аналогично организованную нервную систему. Но моя индивидуальная душа не является высшим духовным элементом во мне. Этот высший духовный элемент должен быть сначала пробужден через внутреннее чувство; и этот пробужденный духовный элемент во мне также является одним и тем же с духовным элементом во всех вещах. Растение немедленно предстает перед этим духовным элементом в своей собственной духовности — мне нет необходимости наделять его духовностью, подобной моей собственной.

Все разговоры о неизвестной "вещи-в-себе" теряют всякий смысл при таком мировоззрении; ибо это как раз та самая "вещь-в-себе", которая открывается внутреннему чувству. Все подобные разговоры проистекают просто из того факта, что те, кто говорит подобным образом, неспособны распознать в духовном содержании своего собственного внутреннего существа "вещи-в-себе". Они думают, что знают в своем собственном внутреннем "я" всего лишь тени и схемы без существования - "простые концепции и идеи" вещей. Но поскольку у них все еще есть своего рода предчувствие "вещи в себе", они поэтому верят, что эта "вещь в себе" скрывает саму себя и что способности человека к познанию установлены определенные пределы. Тем, кто запутался в этой вере, нельзя доказать, что они должны постичь "вещь в себе" в своем собственном внутреннем существе, ибо даже если бы кто-то поставил это перед ними, они все равно никогда бы не признали эту "вещь в себе". Но именно это признание нас и беспокоит.

Все, что говорит Мейстер Экхарт, пропитано этим признанием. “Возьмем для сравнения: дверь открывается и закрывается на петлях. Если теперь я сравню внешнюю планку этой двери с внешним человеком, я должен затем сравнить петлю с внутренним человеком. Теперь, когда дверь открывается и закрывается, внешняя планка перемещается взад и вперед, в то время как петля остается постоянно неподвижной и при этом никоим образом не изменяется. Точно так же обстоит дело и здесь”. Как индивидуальное чувственное существо, я могу исследовать вещи во всех направлениях - дверь открывается и закрывается, — если я духовно не порождаю внутри себя чувственные восприятия, то я ничего не знаю об их природе — петля не двигается!

Озарение, возникающее через внутреннее чувство, является, согласно взгляду Экхарта, входом Бога в душу. Свет знания, который разгорается через этот вход, он называет “маленькой искрой души”. Точка во внутреннем существе человека, в которой загорается эта “искра”, “настолько чиста, настолько возвышенна и настолько благородна сама по себе, что ни одно творение не может находиться в ней, но только один Бог обитает в ней со Своей чисто Божественной Природой”. Тот, кто зажег эту “искру” в себе, больше не видит только так, как видит обычный человек, своими внешними чувствами и своим логическим пониманием, которое упорядочивает и классифицирует впечатления чувств, но он видит, как обстоят дела сами по себе. Внешние чувства и классифицирующее понимание отделяют отдельного человека от других вещей; они делают из него индивида в пространстве и времени, который также воспринимает другие вещи в пространстве и времени. Человек, озаренный “искрой”, перестает быть отдельным существом. Он уничтожает свою отделенность. Все, что создает различие между ним и вещами, перестает существовать. То, что он, как единое существо, является тем, что воспринимает, больше не принимается во внимание. Вещи и он сам больше не разделены. Вещи, а вместе с ними и Бог, видят себя в нем. “Эта искра на самом деле является Богом, поскольку она представляет собой единое целое и несет в себе образы всех созданий, образ без образа и образ на образе”.

Экхарт провозглашает в самых великолепных словах исчезновение изолированного существа: “Следовательно, следует знать, что, согласно вещам, знать Бога и быть познанным Богом - одно и то же. В этом мы познаем Бога и видим, что Он заставляет нас видеть и познавать. И как воздух, который просвещает, есть не что иное, как то, что он просвещает; ибо воздух дает свет, потому что он просветлен; точно так же мы знаем, что нас познали и что Он дает нам познать Себя”.

На этом фундаменте Мейстер Экхарт выстраивает свое отношение к Богу. Оно чисто духовное и не может быть смоделировано в соответствии с каким-либо образом, заимствованным из индивидуального опыта человека. Бог не может любить свое творение так, как один отделенный индивидум любит другого; Бог не может создать его так, как архитектор строит дом. Все подобные мысли исчезают перед внутренним взором. В самом существе Бога заложено, что Он должен любить мир. Бог, который может любить или не любить по своему усмотрению, воображается по подобию отдельного человека. “Я говорю в доброй истине, в вечной истине и непреходящей истине, что Бог должен всегда изливать Себя в каждом человеке, который достиг своего истинного корня, насколько это возможно, настолько всецело, что в Его жизни и в Его существе, в Его природе и в Его Божестве Он ничего не утаивает; Он должен всегда изливать все плодотворно мудро”. А внутреннее просветление - это то, что душа обязательно должна найти, когда она погружается глубоко в основу своего существа.

Из этого уже очевидно, что общение Бога с человечеством не может быть понято так, как откровение одного человека другому. Это общение также может быть прервано, ибо один человек может отгородиться от другого; но Бог *должен*, в силу самой Своей природы, открыться. “Это несомненная истина, что Богу необходимо искать нас, точно так, как если бы от этого зависела сама Его Божественность. Бог так же мало может обходиться без нас, как и мы без Него. Даже если мы отворачиваемся от Бога, все же Бог никогда не сможет отвернуться от нас”. Следовательно, отношение человека к Богу не может быть понято так, как если бы в нем содержалось нечто подобие образа, нечто, взятое от отдельного человеческого существа.

Таким образом, Экхарт осознает, что обретение Себя в человеческой душе относится к совершенству Корня Бытия мира. Это Коренное Существо действительно было бы несовершенным, неполным, если бы ему недоставало той части своего раскрытия, которая выявляется в душе. То, что происходит в человеке, принадлежит Коренному Существо; и если бы этого не происходило, то Коренное Существо было бы всего лишь частью Самого Себя. В этом смысле человек может ощущать себя необходимой частью Бытия Вселенной. Это Экхарт выражает, описывая свои чувства к Богу следующим образом: “Я не благодарю Бога за то, что Он любит меня, ибо Он не может поступить иначе; хочет Он того или нет, Его природа все же принуждает Его.... Поэтому я не буду молить Бога дать мне что-либо и не буду восхвалять Его за то, что Он дал мне....”

Но это отношение души к Коренному Существо не должно пониматься так, как если бы душа в своей индивидуальной природе была объявлена идентичной этому Коренному Существо. Душа, запутавшаяся в чувственном мире, а следовательно, и в конечном, как таковая, еще не получила внутри себя содержания Изначального Существа. Душа должна сначала развить это содержание внутри себя. Оно должно уничтожить себя как изолированное существо; и Мейстер Экхарт наиболее точно характеризует это уничтожение как *Entwerdung* (не-становление или инволюция). “Когда я прихожу к корню Божества, никто не спрашивает меня, откуда я пришел и где я был, и никто не скучает по мне, ибо здесь есть *Entwerdung*”. Опять же, следующая фраза очень ясно говорит об этом отношении: “Я беру чашку с водой, кладу в нее зеркало и устанавливаю его под солнечным диском. Солнце отбрасывает свой сияющий свет на зеркало и все же не исчезает. Отражение зеркала в солнце - это солнце в солнце, и все же зеркало остается тем, что оно есть. Так же и с Богом. Бог пребывает в душе в самой своей природе, бытии и Божественности, и все же Он не является душой. Отражение души в Боге - это Бог в Боге, и все же душа по-прежнему остается тем, что она есть”.

Душа, которая отдает себя внутреннему озарению, знает в себе не только то, чем эта самая душа была до своего озарения; но она также знает то, чем эта душа стала только благодаря этому озарению. “Мы должны быть едины с Богом в бытии; мы должны быть едины с Богом уникальным образом; мы должны быть едины с Богом всецело. Как нам соединиться с Богом в бытии? Это должно происходить в созерцании, а не в *Весунге*. Его существо может и не стать нашим существом, но оно должно стать нашей жизнью”. Не уже существующая жизнь — *Весунг* — должна быть познана в логическом смысле; но высшее знание — созерцание — само должно стать жизнью; духовное, идеальное должно ощущаться созерцающим так же, как обычная повседневная жизнь ощущается индивидуальной человеческой природой.

Исходя из таких отправных точек, Мейстер Экхарт также выстраивает чистую концепцию Свободы. В своей обычной жизни душа несвободна, ибо она связана с царством низших

причин и совершает то, к чему ее побуждают эти низшие причины. Но благодаря “созерцанию” или “видению” она поднимается из области этих причин и действует уже не как отдельная индивидуальная душа. Корень бытия обнажен в этой душе, и ничто не может подвинуть ее к действию, кроме самой по себе. “Бог не принуждает волю; скорее, Он освобождает волю, так что она не желает ничего иного, кроме того, чего желает Сам Бог; и дух не желает желать ничего, кроме того, чего желает Бог: и это не его несвобода: это его истинная и действительная свобода. Ибо свобода заключается в том, что мы не связаны, но свободны, чисты и несмешанны, какими мы были в нашем первом излиянии, какими мы были освобождены в Святом Духе”.

О просветленном человеке можно сказать, что он сам является существом, которое изнутри себя определяет, что такое добро, а что такое зло. Он не может делать абсолютно ничего, кроме как совершать добро. Ибо он не служит добру, но добро осознает и живет само в нем.

“Праведный человек не служит ни Богу, ни твари; ибо он свободен, и чем ближе он к праведности, тем больше он является самым воплощением Свободы”. Чем же тогда, по мнению мейстера Экхарта, может быть зло? Это может быть только действие под влиянием низшего способа восприятия вещей; — действие души, которая не прошла через состояние *Entwertung* (не-становления). Такая душа эгоистична в том смысле, что она желает только самой себя. Она не смогла внешне привести свое желание в соответствие с моральными идеалами. Душа, обладающая видением, не может в этом смысле быть эгоистичной. Даже если бы оно пожелало само, оно все же могло бы пожелать только господства идеала; ибо оно превратило себя в этот самый идеал. Оно больше не может желать целей низшей природы, ибо у него больше нет ничего общего с этой низшей природой. Действовать в соответствии с моральными идеалами означает для души, обладающей видением, отсутствие принуждения и лишений.

“Человек, который стоит в Божьей воле и в Божьей любви, для него это страстное желание творить все хорошее, чего пожелает Бог, и оставлять незавершенным все злое, что противоречит Богу. И для него невозможно оставить незавершенным все, что было сделано по воле Бога. Точно так же, как ходить невозможно тому, у кого связаны ноги, точно так же было бы невозможно человеку, стоящему в Божьей воле, совершать что-либо недобродетельное”.

Более того, Экхарт явно оберегает себя от идеи, что, с его точки зрения, свободная лицензия предоставляется на все, чего бы ни пожелал индивид. Человека, обладающего видением, действительно следует узнавать по тому факту, что как отделенная личность он больше ничего не желает. “Некоторые люди говорят: Если у меня есть Бог и Божья свобода, тогда я могу просто делать все, что мне заблагорассудится. Такие люди неправильно понимают это высказывание. До тех пор, пока ты можешь делать что-либо, что противоречит Богу и Его заповеди, до тех пор у тебя нет Божьей любви; даже если ты вполне можешь обманывать мир, как если бы у тебя была любовь”. Экхарт убежден, что для души, которая ныряет в свой собственный корень, навстречу ей воссияет самая совершенная мораль из этого корня; что там прекращаются все логические концепции и все действия в обычном смысле этого слова и появляется совершенно новый порядок человеческой жизни.

“Ибо все, что может охватить разум, и все, чего может желать желающий, воистину не есть Бог. Где кончаются понимание и желание, там темно, там сияет Бог. Там в душе раскрывается та сила, которая шире необъятных небес.... Блаженство праведников и блаженство Бога - это одно блаженство; ибо праведники полны блаженства там, где Бог полон блаженства”.

ДРУЖБА БОГА

У Иоганна Таулера (1300-1361), Генриха Сузо (1295-1365) и Иоганна Рейсбрука (1293-1381) можно познакомиться с людьми, чья жизнь и творчество очень поразительным образом демонстрируют те “движения души”, к которым такой духовный путь, как путь мейстера Экхарта, рассчитан на то, чтобы породить глубокие и мощные натуры. В то время как Экхарт кажется человеком, который в блаженном переживании духовного перерождения говорит о природе Знания как о картине, которую ему удалось нарисовать; эти другие, его последователи, кажутся скорее паломниками, которым их внутреннее перерождение указало новую дорогу, по которой они хотели бы идти, но цель которой, кажется, исчезает перед ними в безграничной дали. Экхарт больше размышляет о великолепии своей картины; они - о трудностях нового пути.

Чтобы понять разницу между такими личностями, как Экхарт и Таулер, нужно совершенно ясно видеть, как человек относится к своим высшим познаниям. Человек тесно связан с миром чувств и законами природы, по которым этот мир чувств управляется. Он сам является продуктом этого мира. Он живет, потому что в нем действуют его силы и материалы; более того, он воспринимает этот чувственный мир и судит о нем по законам, согласно которым и он сам, и этот мир одинаково устроены. Если он обращает свой взор на объект, то не только объект предстает перед ним как комплекс взаимодействующих сил, управляемых законами природы, но и глаз, которым он видит объект, сам по себе является телом, построенным именно по таким законам и из именно таких сил; и видение тоже происходит по сходным законам и силам. Если бы мы достигли цели естествознания, мы были бы способны проследить эту игру сил природы в соответствии с естественными законами вплоть до высших областей формирования мышления, - но в самом акте этого мы поднимаем себя *выше* этой игры сил. Ибо разве мы не стоим выше всех “единообразий, составляющих законы природы”, когда переосмысливаем целое и осознаем, как мы сами вписываемся в природу? Мы *видим* своими глазами в соответствии с законами природы. Но мы знаем также законы, по которым мы видим.

Мы можем занять позицию на более высокой вершине и одновременно не обращать внимания ни на себя, ни на внешний мир в их взаимном взаимодействии. Не действует ли здесь в нас нечто более высокое, чем чувственно-органическая личность, действующая с силами Природы и по законам Природы? Остается ли при такой деятельности еще какая-либо стена разделения между нашим внутренним “я” и внешним миром? То, что здесь судит и обретает для себя понимание, больше не является нашей отделенной личностью; это скорее всеобщее мировое существо, которое разрушило барьер между внутренним и внешним мирами и теперь охватывает оба одинаково. Насколько верно то, что, оцениваемый по внешнему виду, я все еще остаюсь тем же отделенным индивидуумом, когда я таким образом разрушил этот барьер, настолько же верно и то, что, оцениваемый в соответствии с сущностным бытием, я больше не являюсь этой отделенной единицей. Отныне во мне живет чувство, что в моей душе говорит Все Сущее, которое охватывает и меня самого, и весь мир.

Вот что чувствовал Таулер, когда говорил: “Человек подобен трем людям: животному человеку, каким он является в соответствии с чувствами; затем рациональному человеку и, наконец, высшему, богоподобному человеку.... Первый - внешний, животный, чувственный человек; другой - внутренний, понимающий человек с его способностями к пониманию и рассуждению; третий человек - дух (*Gemüth*— букв. эмоциональная, чувствующая природа), самая высшая часть души”.^[1] Насколько этот третий человек выше первого и второго, Экхарт выразил

словами: “Глаз, которым я вижу Бога, это тот же самый глаз, которым Бог видит меня. Мое око и око Бога, это одно око, одно знание и одно чувство”.

Но в Таулере наряду с этим активно действует и другое чувство. Он проложил себе путь к истинному видению духовного и не путает постоянно, как это делают ложные материалисты и ложные идеалисты, разумно-естественное с духовным. Если бы, с его характером, Таулер стал ученым, он настоял бы на объяснении всего естественного, включая ~~всего~~ человека, как первого, так и второго, исключительно на естественных принципах. Он никогда бы не перенес чисто духовные силы в саму природу. Он никогда бы не заговорил о “целенаправленности” в природе, понимаемой в соответствии с представлениями людей. Он знал, что там, где мы воспринимаем нашими органами чувств, нельзя найти никаких “творческих идей”. Скорее всего, он более всего остро осознавал тот факт, что человек - существо чисто естественное. И поскольку он чувствовал себя не ученым, а приверженцем нравственной жизни, он поэтому наиболее остро ощущал контраст, который обнаруживается между этим естественным существом человека и тем видением Бога, которое возникает естественно и внутри природы, но как духовность. И именно в этом контрасте его глазам предстал смысл жизни. Человек обнаруживает себя как единое существо, творение природы. И никакая наука не может открыть ему ничего другого об этой жизни, кроме того, что он такое творение природы. Как творение природы, он не может выйти за пределы сферы естественного творения. В ней он должен оставаться. И все же его внутренняя жизнь ведет его вовне и за ее пределы. Он должен быть уверен в том, чего никакая наука о внешней природе не может ему дать или показать.

Если он называет только эту природу Бытием или “тем, что есть”, тогда он должен быть способен достичь видения, которое распознает высшее, Небытие, или “то, чего нет”. Таулер не ищет Бога, который присутствует в том же смысле, что и природная сила; он не ищет Бога, который сотворил мир в смысле сотворения человеком. В нем живет ясное понимание того, что концепция творения даже у Отцов Церкви - это всего лишь идеализированное творение человека. Ему ясно, что Бога нельзя найти, поскольку природа работает, а ее законы найдены наукой. Таулер хорошо понимает, что мы не должны мысленно добавлять что-либо к природе как Богу. Он знает, что тот, кто мыслит Богом в его понимании, больше не мыслит содержательно, как это делает тот, кто постиг природу в мысли. Поэтому Таулер стремится не мыслить Богом, а мыслить божественно, мыслить так, как мыслит Бог. Знание природы не *обогащается* знанием Бога, а *преобразуется*. Познающий Бога ничем не отличается от познающего природу, но он познает по-другому. Знающий Бога не может добавить ни единой буквы к знанию природы; но через все его знание природы сияет новый свет.

Какие глубинные чувства овладеют душой человека, который созерцает мир с этой точки зрения, будет зависеть от того, как он относится к тому душевному опыту, который приводит к духовному возрождению. В рамках этого опыта человек является полностью естественным существом, когда он рассматривает себя во взаимодействии с остальной природой; и он является полностью духовным существом, когда он рассматривает условия, в которые это перерождение привело его. Таким образом, мы можем с равной достоверностью сказать, что сокровенная глубина души все еще естественна; поскольку она также уже божественна. Таулер подчеркнул первое в соответствии со своей собственной тенденцией мышления. “Как бы далеко мы ни проникали в свои души, мы все равно остаемся отдельными человеческими существами”, - сказал он себе. Но все же в самых глубинах души индивидуального существа сияет Всеобщее Существо.

Таулером владело чувство: ты не можешь ни освободиться от обособленности, ни очиститься от нее. Поэтому Все Сущее в своей чистоте никогда не сможет проявиться внутри тебя, оно может только пролить свой свет в глубины твоей души. Таким образом, в его глубинах возникает лишь простое отражение, картина Всего Сущего. Ты можешь так преобразовать свою отделенную личность, что она воспроизводит Все-Бытие как картину; но само это Все-Бытие не сияет в тебе. Отталкиваясь от таких концепций, Таулер пришел к идее Божества, которое никогда полностью не сливается с миром людей, никогда полностью не вливается в него. Более того, он придает большое значение тому, чтобы его не путали с теми, кто утверждает, что сокровенное существо человека само по себе божественно. Он говорит: “Глупые люди понимают Союз с Богом в плотском смысле, и они говорят, что они преобразятся в божественную природу; но это ложь и злая ересь. Ибо даже в самом высоком, самом внутреннем Единении с Богом Божья природа и Божье существо все еще остаются возвышенными, да, выше самого возвышенного; это переходит в божественную бездну, где никогда еще не было творения”.

Таулер желает, и справедливо, чтобы его называли хорошим католиком в смысле его возраста и его священнического призвания. У него нет желания противопоставлять христианству какую-либо другую концепцию. Он желает только углубить и одухотворить это христианство своим взглядом на него. Он говорит как благочестивый священник о содержании Священного Писания. Но это же самое место Писания все еще становится в мире его представлений средством выражения сокровенных переживаний его души. “Бог совершает все Свои дела в душе и отдает их душе; и Отец зачинает Своего единородного Сына в душе так же истинно, как Он зачинает Его в вечности, ни больше, ни меньше. Что рождается, когда кто-то говорит: Бог порождает в душе? Это подобие Бога, или изображение Бога, или это что-то от Бога? Нет: это не образ и не подобие Бога, но тот же Бог и тот же Сын, которого Отец рождает в вечности, и не что иное, как блаженное божественное слово, которое является вторым лицом в Троице, Его Отец рождает в душе ... и поэтому душа обладает таким великим и особым достоинством”.^[2] Истории Священного Писания становятся для Таулера одеждой, в которую он облачает счастье внутренней жизни. “Ирод, который изгнал ребенка и пытался убить его, является подобием мира, который все же стремится убить этого ребенка в верующем человеке, поэтому мы должны бежать от него, если мы действительно хотим сохранить этого ребенка живым в нас, но этот ребенок - просветленная верующая душа каждого человека”.

Поскольку Таулер направляет свой взор главным образом на естественного человека, он сравнительно меньше озабочен тем, чтобы рассказать нам, что происходит, когда высший человек входит в естественного человека, чем обнаружением путей, по которым должны следовать низшие силы личности, если они хотят быть преобразованы в высшую жизнь. Как приверженец нравственной жизни, он желает показать людям пути ко Всеобщему Бытию. У него есть безусловная вера и упование на то, что Все Сущее сияет в человеке, если человек так устроит свою жизнь, что в нем будет святилище Божественного. Но это Все Сущее никогда не сможет сиять, пока человек замыкается в своей простой естественной отделенной личности. Такой человек, замкнутый в себе, является всего лишь одним из членов мира: единым существом, выражаясь языком Таулера. Чем больше человек замыкается в этом своем существе как член мира, тем меньше в нем может найти места Все Сущее. “Если человек действительно хочет стать единым целым с Богом, тогда все энергии и могущества даже внутреннего человека должны умереть и замолчать. Воля должна отвернуться даже от Добра и от всего желающего и стать лишенной желания”. “Человек должен отвлечься от всех своих чувств, обратить вовнутрь все свои силы и прийти к забвению всех вещей и самого себя”. “Ибо истинное и вечное Слово

Божье произносится только в пустыне, когда человек ушел от самого себя и от всего сущего и совершенно свободен, опустошен и одинок”.

Когда Таулер находился в зените своего могущества, проблема, занимавшая центральное место в его ментальной жизни, заключалась в следующем: как человек может преодолеть и уничтожить в себе свое обособленное существование, чтобы жить в совершенном унисоне со Всей жизнью? Для человека, находящегося в таком положении, все чувства по отношению ко Всему Сущему концентрируются в одном: Благоговении перед Всем Сущим как перед тем, что неисчерпаемо, бесконечно. Он говорит себе: какого бы уровня ты ни достиг, остаются еще более высокие перспективы, еще более возвышенные возможности. Каким бы ясным и определенным ни было для него направление, в котором он должен повернуть свои шаги, ему столь же ясно, что он никогда не может говорить о цели, ибо новая цель - это только начало нового пути. Благодаря такой новой цели человек достигает определенного уровня эволюции: но сама эволюция продолжается бесконечно. И чего эта эволюция может достичь на каком-то более отдаленном уровне, она никогда не сможет узнать на своей нынешней стадии. Нет никакого *знания* конечной цели: есть только *вера* в путь, в саму эволюцию. Есть знание всего, чего человек уже достиг. Оно заключается в проникновении в уже существующий объект силами нашего духа. Для высшей жизни внутреннего существа человека такого знания не существует. Здесь силы нашего духа должны сначала перенести сам объект в сферу существующего; они должны сначала создать для него существование, устроенное так, как устроено естественное существование.

Естествознание прослеживает эволюцию существ от простейших до наиболее совершенных, вплоть до самого человека. Эта эволюция лежит перед нами как уже завершенная. Мы познаем это, проникая в это силами нашего духа. Когда эволюция достигает человечества, человек больше ничего не видит перед собой в качестве ее продолжения. Он сам совершает дальнейшее раскрытие. Отныне он *живет* так, как на более ранних стадиях он только *знает*. Он создает, в соответствии с объектом, то, что для того, что было раньше, он только копирует в соответствии с его духовной природой. Эта истина не едина с существующим в природе, но естественным образом охватывает как существующее, так и несуществующее: этой истиной Таулер переполнен всеми своими чувствами. До нас дошло, что Таулера привел к этому исполнению просветленный мирянин, “Друг Бога с гор”.

Перед нами загадочная история. Относительно того, где жил этот “Друг Божий”, существуют только предположения; относительно того, кем он был, нет даже их. Похоже, он много слышал о проповеднической манере Таулера и соответственно решил отправиться к Таулеру, который в то время работал проповедником в Страсбурге, чтобы выполнить возложенный на него определенный долг. Отношение Таулера к Другу Божьему и влияние, которое последний оказывал на первого, должно быть описано в тексте, который печатается вместе со старейшими изданиями проповедей Таулера под названием “Книга Учителя”. В нем Друг Бога, в котором некоторые пытаются распознать того же, кто вступил в отношения с Таулером, рассказывает о “Мастере”, которого некоторые называют самим Таулером. Он рассказывает, как трансформация, духовное возрождение произошло в некоем “Мастере” и как последний, почувствовав приближение своей смерти, позвал к себе своего друга и попросил его написать историю своего “просветления”, но при этом позаботиться о том, чтобы никто никогда не узнал, о ком говорится в книге. Он спрашивает об этом на том основании, что все знания, которые

исходят от него, на самом деле исходят не от него. “Ибо знай, что Бог заставил все пройти через меня, бедный червяк, и что то, что это есть, не мое, это от Бога”.

Ученый спор, связанный с этим событием, не имеет ни малейшего значения для сути дела. С одной стороны, была предпринята попытка доказать[3], что Друга Бога никогда не существовало, но что его существование было вымыслом и что книги, приписываемые ему, принадлежат другому человеку (Рулману Мерсвину). С другой стороны, Вильгельм Прегер приводил множество аргументов (в своей *Истории немецкого мистицизма*) в поддержку существования, подлинности писаний и правильности фактов, относящихся к Таулере.

Я здесь не обязан проливать свет путем самонадеянного расследования на отношения, относительно которых любой, кто понимает, как читать тексты, о которых идет речь[4], будет знать, что это должно оставаться тайной.

Если кто-то скажет о Таулере, что на определенном этапе его жизни в нем произошла трансформация, этого будет вполне достаточно. Личность Таулера больше не нуждается в каком-либо рассмотрении в этой связи, это всего лишь личность “вообще”. Что касается Таулера, нас интересует только тот факт, что мы должны понимать его трансформацию с точки зрения, изложенной в дальнейшем. Если мы сравним его более позднюю деятельность с более ранней, то факт этой трансформации очевиден без дальнейших поисков. Я оставляю в стороне все внешние обстоятельства и расскажу о внутренних событиях, происходивших в душе “Учителя” под “влиянием мирянина”. То, что мой читатель поймет под “непрофессионалом” и “Мастером”, полностью зависит от его собственного менталитета; что я сам думаю по этому поводу, я не могу знать, для кого это имеет какое-либо значение.

Учитель наставляет своих учеников относительно отношения души ко Всему Сущему. Он говорит о том факте, что когда человек погружается в бездонные глубины своей души, он больше не чувствует, как внутри него действуют естественные, ограниченные силы отделенной личности. Там больше не говорит отделенный человек, там говорит Бог. Там человек не видит Бога или мир; там Бог видит Самого Себя. Человек стал единым с Богом. Но Мастер знает, что это учение еще не пробудилось в нем к полной жизни. Он думает об этом со своим пониманием, но он еще не живет в этом всеми фибрами своей личности. Таким образом, он учит о положении вещей, которое он еще не полностью пережил в себе. Описание состояния соответствует истине; однако эта истина не имеет ценности, если она не обретает жизнь, если она не проявляется в реальности как действительно существующая.

“Мирянин” или “Друг Бога” слышит о Мастере и его учениях. Он не менее пропитан истиной, которую изрекает Мастер, чем сам Мастер. Но он обладает этой истиной не как предметом понимания; он обладает ею как всей силой своей жизни. Он знает, что когда эта истина пришла к человеку извне, он может сам высказать ее, ни в малейшей степени не живя в соответствии с ней. Но в этом случае в нем нет ничего другого, кроме естественного знания разума. Затем он говорит об этом естественном знании так, как если бы оно было высшим, эквивалентным действию Всего Сущего. Это не так, потому что это не было приобретено в жизни, которая приблизилась к этому знанию как к преобразованной, перерожденной жизни. То, что человек приобретает только как естественный человек, остается только естественным, даже когда впоследствии он выражает словами фундаментальную характеристику высшего знания. Преобразование должно быть совершено вовне, изнутри самой природы.

Природа, которая благодаря жизни развила себя до определенного уровня, должна развиваться дальше в течение жизни; что-то новое должно возникнуть в результате этой дальнейшей эволюции. Человек должен не только оглядываться назад, на эволюцию, которая уже лежит позади него, — считать высшим то, что формируется в соответствии с этим в его духе, — но он должен смотреть вперед, на **несотворенное**: его знание должно быть началом нового содержания, а не концом содержания эволюции, которое уже лежит перед ним. Природа продвигается от червя к млекопитающему, от млекопитающего к человеку не в концептуальном, а в реальном процессе. Человек должен повторить этот процесс не только в своем уме. Мысленное повторение - это только начало новой, реальной эволюции, которая, однако, несмотря на свою духовность, реальна. Таким образом, человек не просто знает, что создала природа; он продолжает природу; он претворяет свои знания в живое действие. Он рождает внутри себя дух, и этот дух продвигается оттуда вперед, от уровня к уровню эволюции, по мере продвижения самой природы. Дух начинает естественный процесс на более высоком уровне.

Разговор о Боге, который созерцает Себя во внутреннем существе человека, приобретает иной характер у того, кто осознал это. Он придает мало значения тому факту, что уже достигнутое прозрение привело его в глубины Всего Сущего; вместо этого его духовная природа приобретает новый характер. Оно развивается дальше в направлении, определяемом Всем Существом. Такой человек не только смотрит на мир иначе, чем тот, кто просто понимает: он живет своей жизнью иначе. Он не говорит о смысле, который уже имеет жизнь благодаря силам и законам мира, но он заново придает своей жизни свежий смысл. Так же мало, как рыба уже имеет в себе того, что появляется на более позднем уровне эволюции как млекопитающее, так и понимающий человек уже имеет в себе то, что родится от него как от высшего человека. Если бы рыба могла познать саму себя и то, что ее окружает, она рассматривала бы бытие-рыбой как смысл жизни. Оно могло бы сказать: Все-Существо подобно рыбе: в рыбе Все-Существо видит себя. Так говорила бы рыба до тех пор, пока она оставалась неизменной в своем понимающем виде знания. В действительности оно не остается неизменным в этом отношении. Своей деятельностью оно выходит за пределы своих знаний. Оно становится рептилией, а затем млекопитающим. Значение, которое оно придает самому себе в действительности, выходит за рамки значения, которое придает ему простое созерцание.

Так должно быть и в человеке. Он придает себе смысл в реальности; он не останавливается на том смысле, который у него уже есть, который показывает ему его созерцание. Знание выходит за пределы самого себя, если только оно правильно понимает себя. Знание не может вывести мир из готового Бога; оно может только развернуться из зародыша в направлении к Богу. Человек, понявший это, не будет рассматривать Бога как нечто находящееся вне его; он будет иметь дело с Богом как с существом, которое движется вместе с ним к цели, которая с самого начала так же неизвестна, как природа млекопитающего неизвестна рыбе. Он не стремится быть знатоком скрытого или самораскрывающегося существующего Бога, но быть другом божественного действия, которое возвышается как над бытием, так и над небытием.

Мирянин, пришедший к Мастеру, был "Другом Бога" в этом смысле, и через него Мастер превратился из созерцателя бытия Бога в того, кто "жив духом", в того, кто не только созерцал, но и жил в высшем смысле. Теперь Учитель больше не порождал концепции и идеи понимания из своей внутренней природы, но эти концепции и идеи вырвались из него как живой, реализованный дух. Он больше не просто наставлял своих слушателей; он потрясал самые основы их бытия. Он больше не погружал их души в их внутреннее бытие; он вел их к новой

жизни. Это рассказывается нам символически: около сорока человек упали во время его проповеди и лежали как мертвые.

В качестве руководства к такой новой жизни у нас есть книга, об авторе которой ничего не известно. Лютер первым опубликовал ее в печати. Филолог Франц Пфайффер недавно напечатал его по рукописи 1497 года, приложив современный немецкий перевод к оригинальному тексту. То, что предшествует книге, указывает на ее цель: “Здесь начинает человек из Франкфурта и говорит много очень возвышенных и очень красивых вещей об идеальной жизни”. Далее следует “Предисловие о человеке из Франкфурта”: “Всемогущий, Вечный Бог изрек эту маленькую книгу через мудрого, понимающего, правдивого, праведного человека, своего друга, который в прежние дни был немецким дворянином, священником и попечителем Немецкого дворянского дома во Франкфурте; она учит многим прекрасным открытиям Божественной Мудрости, и особенно тому, как и посредством чего можно узнать истинных, праведных друзей Бога, а также неправедных, лживых, вольнодумцев, которые очень вредят Святой Церкви”.

Под “свободомыслящими”, возможно, можно понимать тех, кто живет в чисто концептуальном мире, подобно “Учителю”, описанному выше, до его преображения посредством “Друга Божьего”, и под “истинными, праведными друзьями Божьими”, такими, которые обладают характером “мирянина”. Далее, можно приписать книге намерение так воздействовать на своих читателей, как “Друг Бога с гор” воздействовал на Учителя. Неизвестно, кто был автором. Но что это значит? Неизвестно, когда он родился и умер, или что он делал в своей внешней жизни. То, что автор стремился сохранить в вечной тайне эти факты своей внешней жизни, естественно, связано с тем, как он хотел работать. С нами должно говорить не “Я” того или иного человека, рожденного в определенный момент времени, а “Я-ность”, в глубинах которой “раздельность индивидуальностей” (в смысле высказывания Пола Асмуса[5]) должна сначала раскрыться. “Если бы Бог взял к Себе всех людей, которые есть или которые когда-либо были, и стал человеком в них, а они стали Богом в Нем, и этого не произошло бы и со мной, тогда мое падение и мое отвержение никогда не были бы исправлены, если бы это не произошло и во мне тоже. И в этом восстановлении и творении добра я не могу, и не должен делать для этого ничего, кроме простого чистого страдания, так что только Бог делает все во мне, и я терплю Его и все Его дела и Его божественную волю. Но если я не подчинюсь этому, а завладею собой с помощью эгоизма, *то есть* моим и Я, для меня, для меня и тому подобного, это мешает Богу так, что Он не может совершать Свою работу во мне чисто самостоятельно и без помех. Поэтому мое падение и мое отвержение остаются, таким образом, незавершенными”. “Человек из Франкфурта” стремится говорить не как отдельная личность; он желает позволить Богу говорить. То, что он все же может сделать это только как отдельная личность, он, естественно, прекрасно знает; но он “Друг Бога”, что означает человека, который стремится не к тому, чтобы представить природу жизни через созерцание, а к тому, чтобы указать начало нового эволюционного пути через живой дух.

Пояснения, приведенные в книге, представляют собой различные инструкции относительно того, как человек приходит к этому пути. Основная мысль возвращается снова и снова: человек должен избавиться от всего, что связано с тем, что заставляет его казаться единой, обособленной личностью. Эта мысль, по-видимому, развита только в отношении нравственной

жизни; ее следует, не мудрствуя лукаво, распространить и на высшую жизнь знания. Человек должен уничтожить в себе все, что проявляется как отделенность: тогда отделенное существование прекращается; Вся Жизнь входит в нас. Мы не можем овладеть этой Всей Жизнью, притягивая ее к себе. Оно входит в нас, когда мы уменьшаем свою отделенность до безмолвия. Мы меньше всего обладаем Полнотой Жизни именно тогда, когда мы так относимся к своему отделенному существованию, как если бы Целое уже обитало в нем. Впервые это выявляется в отделенном существовании, когда это отделенное существование больше не претендует на то, чтобы быть чем-либо. Это притязание со стороны отделенного существования в нашем тексте называется “предположением”.

Посредством “предположения” самость делает для себя невозможным, чтобы Универсальное “Я” вошло в нее. Тогда “я” ставит себя как часть, как нечто несовершенное, на место целого, совершенного. “Совершенное - это существо, которое само по себе и в своем существе задумало и разрешило все существа, и без которого и отдельно от которого нет истинного бытия, и в котором все вещи имеют свое бытие; ибо оно есть бытие всех вещей и само по себе неизменно и неподвижно, и изменяет и приводит в движение все другие вещи. Но разделенное и несовершенное - это то, что возникло из этого совершенного или становится им, подобно лучу или свету, который исходит от солнца или светила и освещает что-то, то или иное. И это называется творением, и из всех этих разделенных вещей ни одна не является совершенной. Следовательно, и совершенное не является ни одним из разделенных.... Когда приходит совершенное, разделенное презирается. Но когда это приходит? Я говорю: когда, насколько это возможно, это познается, ощущается, вкушается душой; ибо недостаток полностью заложен в нас, а не в ней. Ибо подобно тому, как солнце освещает весь мир и находится так же близко к одному, как и к другому, тем не менее слепой человек не видит этого. Но этот недостаток не солнца, а слепого человека.... Если мой глаз хочет что-то увидеть, он должен очиститься или уже быть очищен от всего остального.... Теперь кто-то мог бы быть склонен сказать: в той мере, в какой это непознаваемо и непостижимо для всех созданий, и поскольку душа тоже является созданием, как же тогда это может быть познано в душе? Ответ: Поэтому и сказано: ” творение должно быть известно *как творение*”.

Это все равно что сказать, что все создания должны рассматриваться как сотворенные и творение, а не рассматривать самих себя как “Я” и самость, вследствие чего это познание становится невозможным. “Ибо в каком бы создании ни было познано это совершенное единое, там все существо-создание, самость и все подобное должно быть утрачено, быть и превратиться в ничто”.^[6] Поэтому душа должна заглянуть внутрь себя; там она находит свое Я, свою самость. Если оно остается стоять там, оно тем самым отсекает себя от совершенного. Если оно рассматривает свое “Я” только как вещь, так сказать, предоставленную ему взаймы, и уничтожает его в духе, оно будет захвачено потоком Всежизни, Совершенства. “Когда существо принимает на себя что-то от добра, как Бытие, Жизнь, Знание, Силу, короче говоря, что-то из того, что человек называет добром, и думает, что это так и есть, или что это принадлежит ему или исходит от него, так часто и так часто, как это происходит, существо отворачивается”. “Сотворенная душа человека имеет два глаза. Первый - это возможность видеть в вечности; другой - видеть во времени и в творении”. “Следовательно, человек должен стоять и быть совершенно свободным без самого себя, то есть без самости, Я-ности, меня, моего, для меня и тому подобного, чтобы он так же мало искал и думал о себе и о том, что принадлежит ему во всех вещах, как если бы этого не существовало; и поэтому он также должен мало думать о себе, как если бы его не было, и как если бы все его дела совершал другой”.^[7]

Следует также принять во внимание тот факт, что в отношении автора этих предложений содержание мысли, которому он дает направление своими высшими идеями и чувствами, является содержанием мысли верующего священника в духе его собственного времени. Нас здесь интересует не содержание мысли, а направление, не сами мысли, а способ мышления. Всякий, кто живет не по христианским догмам, а по понятиям естествознания, находит в своих предложениях другие мысли; но этими другими мыслями он указывает в том же направлении. И это направление - то, которое ведет к преодолению самости самим Самостью. Высший свет сияет для человека в его Эго. Но этот свет только тогда придает его концептуальному миру правильное отражение, когда он осознает, что это не его собственный свет, а универсальный мировой свет.

Следовательно, нет более важного знания, чем самопознание; и точно так же нет знания, которое так полно выводило бы за пределы самого себя. Когда "я" знает себя правильно, оно уже больше не "я". На своем родном языке автор рассматриваемой книги выражает это следующим образом: "Ибо Божья "собствен-ность" лишена этого и того, лишена самости и Я-ности; но природа и собствен-ность творения таковы, что оно ищет и желает себя, и свое собственное, и "это", и "то"; и во всем, что оно делает или оставляет незавершенным, оно стремится получить свою собственную выгоду".

"Когда же теперь существо или человек утрачивает свою самостоятельность и выходит из себя, тогда Бог входит со Своей Самостоятельностью, то есть со своей Самостью".[8] Человек воспаряет ввысь от взгляда на свое "Я", которое заставляет последнее казаться ему самим собой, к взгляду, который показывает ему его Эго как простой орган, в котором Все Сущее работает над собой. В концептосфере нашего текста это означает: "Если человек может достичь того, что он принадлежит Богу точно так же, как рука человека принадлежит ему, тогда пусть он удовлетворится этим и не ищет дальше".[9] Это не означает, что когда человек достигнет определенной стадии своей эволюции, он будет стоять на месте, но что, когда он зайдет так далеко, как указано в приведенных выше словах, ему не следует приступать к дальнейшим исследованиям значения руки, а скорее использовать руку для того, чтобы она могла служить телу для достижения цели, которому он принадлежит.

Генрих Сузо и Йоханнес Рейсбрук обладали типом ума, который можно охарактеризовать как способность чувствовать. Нечто вроде инстинкта влечет их чувства в том же направлении, в каком чувства Экхарта и Таулера направляла их высшая мыслительная жизнь. Сердце Сузо благоговейно обращается к тому Коренному Существу, которое охватывает отдельного человека в такой же степени, как и весь остальной мир, и в котором, забывая о себе, он жаждет затеряться, как капля воды в могучем океане. Он говорит об этом своем стремлении ко Всеобщему Бытию не как о чем-то, что он желает охватить мыслью; он говорит об этом как о естественном импульсе, который опьяняет его душу желанием уничтожения ее отделенного существования и ее повторного пробуждения к жизни во всеэффективности бесконечной жизни. "Обрати свои взоры к этому существу в его чистой обнаженной простоте, чтобы ты мог отпустить это и то многообразное существо. Возьмем только бытие само по себе, которое не затронуту небытием; ибо всякое небытие отрицает всякое бытие. То, чему еще предстоит стать или что уже было, сейчас не присутствует на самом деле".

“Итак, человек не может узнать смешанное бытие или небытие иначе, как по какому-то признаку бытия в целом. Ибо если кто-то хочет понять какую-то вещь, разум сначала сталкивается с бытием, и это бытие управляет всеми вещами. Это разделенное бытие того или иного существа, ибо все разделенное бытие смешано с чем-то иным, с возможностью получения чего-то. Следовательно, безымянное божественное существо должно быть настолько *целостным* существом само по себе, что оно поддерживает все разделенные существа своим присутствием”.

Так говорит Сузо в автобиографии, которую он написал совместно со своей ученицей Элсбет Стеглин. Он тоже благочестивый священник и живет исключительно в христианском кругу мыслей. Он живет в нем так, как будто совершенно немислимо, чтобы кто-то с его ментальными наклонностями мог жить в каком-либо другом мире. Но в отношении него также верно, что можно сочетать другое концептуальное содержание с его ментальной тенденцией. Это ясно подтверждается тем, как содержание христианского учения стало для него действительным внутренним опытом, а его отношение ко Христу стало отношением между его собственным духом и вечной истиной чисто идеальным, духовным образом.

Он сочинил *“Маленькую книгу Вечной мудрости”*. В ней он заставляет “Вечную Мудрость” говорить со своим слугой, другими словами, с самим собой: “Разве ты не знаешь меня? Почему ты так подавлена, или ты потеряла сознание от сердечной боли, мое нежное дитя? Узри, это я, милосердная Мудрость, широко распахнувшая бездну бездонного сострадания, которое все еще скрыто от всех святых, нежно принимающая тебя и все кающиеся сердца; это я, сладкая Вечная Мудрость, которая была там бедной и несчастной, чтобы вернуть тебе твоё достоинство; это я, претерпевшая горькую смерть, чтобы я могла вернуть тебя к жизни снова! Я стою здесь бледный, истекающий кровью и прекрасный, как я стоял на высокой виселице креста между суровым судом моего Отца и тобой. Это я, твой брат; смотри, это я, твой супруг! Поэтому я полностью забыл все, что ты сделал против меня, как будто этого никогда и не было, если только ты полностью повернешься ко мне и больше не будешь отделяться от меня”.

Все, что является телесным и временным в христианской концепции, стало для Сузо, как видно, духовно-идеальным процессом в тайниках его души. Из некоторых глав биографии Сузо, упомянутых выше, может показаться, что он позволил себе руководствоваться не простым действием своей собственной духовной силы, а внешними откровениями, призрачными видениями. Но он совершенно ясно выражает свое мнение по этому поводу. Человек достигает истины через разумность, а не через какое-либо откровение. “Я также расскажу тебе о разнице между чистой истиной и двуличными видениями в вопросе знания. Непосредственное созерцание обнаженного Божества, это истинная чистая истина, без всякого сомнения; и каждое видение, чтобы оно было разумным и без образов, и чем больше оно похоже на это обнаженное созерцание, тем оно чище и благороднее”.

Мейстер Экхарт также не оставляет сомнений в том, что он отвергает точку зрения, которая стремится быть духовной в телесно-пространственных формах, во внешности, которую можно воспринимать любыми органами чувств. Умы типа Сузо и Экхарта, таким образом, являются противниками такой точки зрения, которая находит выражение в спиритуализме, получившем развитие в девятнадцатом веке.

Йоханнес Рейсбрук, бельгийский мистик, прошел тем же путем, что и Сузо. Его духовный путь нашел активного противника в лице Йоханнеса Герсона (родился в 1363 году), который некоторое время был ректором Парижского университета и сыграл важную роль в Констанцском соборе. Некоторый свет проливается на природу мистицизма, который практиковали Таулер, Сузо и Рейсбрук, если сравнить его с мистическими начинаниями Герсона, предшественниками которого были Ричард де Сен-Виктор, Бонавентура и другие.

Рейсбрук сам боролся против тех, кого он причислял к еретическим мистикам. Таковыми он считал всех тех, кто благодаря легкомысленному суждению разума придерживается мнения, что все вещи происходят из одного Первичного Существа, и поэтому видит в мире только многообразие, а в Боге - единство этого многообразия. Рейсбрук не причисляет себя к таковым, ибо он знал, что человек не может достичь Изначального Бытия путем созерцания вещей, но только поднявшись от этого низшего способа созерцания к более высокому.

Точно так же он обратился против тех, кто стремится без лишних слов увидеть в индивидуальном человеке, в его обособленном существовании (в его существе-создании) также и его высшую природу. Он немало сожалел об ошибке, которая смешивает все различия в чувственном мире и легкомысленно утверждает, что вещи различны только внешне, но по своему существу все они одинаковы. Для такого образа мышления, как у Рейсбрука, это было бы равносильно утверждению, что тот факт, что деревья на аллее кажутся нам сросшимися, нас не касается. В действительности они везде находятся на одинаковом расстоянии друг от друга, поэтому наши глаза должны привыкнуть видеть правильно. Но наши глаза видят правильно. То, что деревья растут вместе, зависит от необходимого закона природы; и нам не в чем упрекнуть наше видение, но, напротив, мы должны осознать в духе, почему мы видим их такими.

Более того, мистик не отворачивается от чувственного. Как чувственные объекты, он принимает их такими, какие они есть, и ему ясно, что никаким суждением разума они не могут стать иными. Но в духе он выходит за пределы обоих чувств и понимания, и только тогда он находит единство. Его вера непоколебима в то, что он может развить себя до созерцания этого единства. Поэтому он приписывает природе человека божественную искру, которую можно заставить засиять в нем, засиять своим собственным светом.

Люди типа Джерсона думают иначе. Они не верят в это самосветление. Для них то, что может видеть человек, всегда остается чем-то внешним, что с той или иной стороны должно прийти к ним извне. Рейсбрук считал, что для мистического созерцания необходима высшая мудрость. Герсон верил только в то, что душа может осветить содержание внешнего учения (учения Церкви). Для Герсона мистицизм был не чем иным, как теплым чувством ко всему, что раскрывается в этом учении. Для Рейсбрука это была вера в то, что содержание всего учения также рождается в душе. Поэтому Герсон обвиняет Рейсбрука в том, что последний воображает, будто он не только обладает способностью ясно созерцать Все Сущее, но и что в этом созерцании выражается активность Всего Сущего. Герсон просто не мог понять Рейсбрука. Оба говорили о двух совершенно разных вещах. Рейсбрук мысленно представляет себе жизнь души, которая живет в единстве со своим Богом; Герсон - только жизнь души, которая стремится любить Бога, которого она никогда не сможет по-настоящему пережить в себе. Как и многие другие, Джерсон боролся с чем-то, что было для него странным только потому, что он не мог постичь это на собственном опыте.

КАРДИНАЛ НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

Великолепно сияющей звездой на небосклоне мыслительной жизни средневековья является Николай Хрисипп Кузанский (в Тревизе, 1401-1464). Он стоит на вершине знаний своего времени. В математике он проделал замечательную работу. В естествознании его можно назвать предшественником Коперника, поскольку он придерживался точки зрения, что земля является таким же движущимся небесным телом, как и другие. Он уже отошел от взглядов, на которых даже сто лет спустя основывался великий астроном Тихо Браге, когда выдвинул против учения Коперника фразу: “Земля - это грубая, тяжелая масса, неспособная к движению; как же тогда Коперник может сделать из нее звезду и управлять ею в воздухе?” Тот же самый человек, который таким образом не только охватил все знания своего времени, но и расширил их дальше, обладал, кроме того, в высокой степени способностью пробуждать это знание во внутренней жизни, так что оно не только освещает внешний мир, но и опосредует для человека ту духовную жизнь, в которой из более глубоких глубин своей души он нуждается еще долгое время.

Если мы сравним Николаса с такими духами, как Экхарт или Таулер, то получим замечательный результат. Николас - научный мыслитель, стремящийся подняться от исследований о вещах окружающего мира на уровень более высокого восприятия; Экхарт и Таулер - верующие, которые ищут высшей жизни изнутри содержания этой веры. В конце концов Николас приходит к той же внутренней жизни, что и мейстер Экхарт; но внутренняя жизнь первого имеет своим содержанием богатый запас знаний.

Полное значение этого различия становится ясным, когда мы размышляем о том, что для изучающего науку очень близка опасность неправильного понимания масштабов того вида знания, которое просвещает нас относительно различных специальных областей знания. Его очень легко ввести в заблуждение, заставив поверить, что на самом деле существует только один-единственный вид или модус знания; и тогда он будет либо переоценивать, либо недооценивать это знание, которое ведет нас к цели в различных специальных науках. В первом случае он подойдет к предмету высшей духовной жизни так, как он подошел бы к задаче физики, и приступит к ее решению с помощью концепций, подобных тем, которые он применил бы к гравитации или электричеству. Таким образом, в зависимости от того, считает ли он себя более или менее просвещенным, мир будет представляться ему как слепо работающая машина, или организм, или как телеологическая структура личного Бога: возможно, даже как форма, которой управляет и пронизывает более или менее ясно понимаемая “Мировая Душа”. В другом случае он отмечает, что знание, единственное, в котором он обладает каким-либо опытом, применимо только к вещам чувственного мира; и тогда он становится скептиком, говоря себе: мы ничего не можем знать о вещах, лежащих за пределами чувственного мира. Наше знание имеет предел. Для нужд высшей жизни у нас нет иного выбора, кроме как слепо броситься в объятия веры, не тронутой знанием. И для такого ученого богослова, как Николай Кузанский, который также был ученым, эта вторая опасность была особенно близка. Ибо он вышел, в соответствии со своим ученым образованием, из схоластики — способа понимания вещей, который был доминирующим в научной жизни Средневековой Церкви; образ мышления, который святой Фома Аквинский (1227-1274), “Князь схоластики”, довел до наивысшего

совершенства. Мы должны взять этот способ восприятия вещей за основу, когда хотим изобразить личность Николая Кузанского.

Схоластика в высшей степени является продуктом человеческой проницательности; и в ней логические способности праздновали свои высшие триумфы. Всякий, кто стремится выработать концепции в их наиболее четких очертаниях, должен обратиться за наставлениями к схоластам. Они предоставляют нам Высшую школу техники мышления. Они обладают несравненным мастерством продвижения в области чистого мышления. Легко недооценить то, чего они смогли достичь в этой области, поскольку она лишь с трудом доступна человеку в отношении большинства областей знания. Большинство поднимается до его уровня только в области чисел и вычислений, а также в размышлениях о связи геометрических фигур.

Мы можем считать, мысленно прибавляя единицу к числу, без необходимости призывать на помощь чувственные концепции. Мы также вычисляем без таких концепций, в чистом элементе мышления. Что касается геометрических фигур, мы знаем, что они никогда полностью не совпадают с каким-либо чувственным восприятием. В пределах чувственной реальности не существует такой вещи, как “идеальный” круг. И все же наше мышление имеет дело с чисто идеальным кругом. Для вещей и процессов, которые более сложны, чем формы числа и пространства, труднее найти идеальные аналоги. Это даже привело к тому, что с разных сторон утверждалось, что в отдельных областях знания от реальной науки осталось ровно столько, сколько от измерения и счета.

Правда об этом заключается в том, что большинство людей не способны уловить чистый элемент мысли там, где он больше не связан с тем, что может быть подсчитано или измерено. Но человек, который не может сделать этого для высших сфер жизни и знания, напоминает в этом отношении ребенка, который еще не научился считать иначе, как складывая одну горошину к другой. Мыслитель, который сказал, что в любой области реальной науки ровно столько, сколько в ней математики, был не очень уверен в этом вопросе. Скорее следовало бы требовать, чтобы со всем, что не поддается измерению или подсчету, обращались так же идеально, как с формами числа и пространства. И схоласты самым полным образом оправдали это требование. Они повсюду искали мысленное содержание вещей, точно так же, как математик ищет его в области того, что поддается измерению и счету.

Несмотря на это совершенное логическое искусство, схоласты пришли лишь к одностороннему и подчиненному пониманию Знания. Их концепция такова: в акте познания человек создает в себе образ того, что он должен познать. Очевидно, без дальнейшего обсуждения, что при такой концепции процесса познания вся реальность должна располагаться за пределами познания. Ибо, познав, можно ухватить не саму вещь, а только образ этой вещи.

Кроме того, познав себя, человек не может постичь самого себя, но опять же, то, что он знает о себе, - это всего лишь образ самого себя. Полностью исходя из духа схоластики, ее точный исследователь^[10] говорит: “Человек со временем перестает осознавать свое эго, скрытую основу своего духовного существа и жизни ... он никогда не достигнет созерцания самого себя; ибо либо, навсегда отчужденный от Бога, он найдет в себе только бездонную, темную бездну, бесконечную пустоту, либо, став благословенным в Боге, он обнаружит, обратив свой взор внутрь, именно того самого Бога, солнце милости которого сияет внутри него, чей образ и сходство проявляется в духовных чертах его натуры”.

Тот, кто так думает о всезнании, имеет только такое представление о знании, которое применимо к внешним вещам. Чувственный фактор в чем бы то ни было всегда остается для нас внешним; поэтому мы можем использовать в своем знании только образы всего, что есть чувственного в мире. Когда мы воспринимаем цвет или камень, мы неспособны, чтобы познать сущность цвета или камня, сами стать этим цветом или камнем. Точно так же цвет или камень не могут превратиться в часть нашего собственного существа. Может, однако, возникнуть вопрос, является ли концепция такого процесса познания, полностью направленного на то, что является внешним в вещах, исчерпывающей.

Для схоластики все человеческое знание, безусловно, в основном совпадает с этим видом знания. Другой замечательный авторитет в области схоластики^[11] характеризует концепцию познания, с которой мы сталкиваемся в этом направлении мысли, следующим образом: “Наш дух, связанный в земной жизни с телом, в первую очередь сосредоточен на окружающем телесном мире, но упорядочен в направлении находящегося в нем духовного: существ, природы, форм вещей, элементов существования, которые связаны с нашим духом и предлагают ему ступени для его восхождения к сверхчувственному; следовательно, область нашего знания - это область опыта, но мы должны научиться понимать его”. понять, что она предлагает, проникнуть в ее смысл и мысль и тем самым открыть для себя мир мысли”.

Схоласт не мог прийти ни к какой другой концепции познания, ибо догматическое содержание его богословия препятствовало этому. Если бы он направил взор своего духовного ока на то, что он рассматривает только как образ, он бы тогда увидел, что духовное содержание вещей раскрывается в этом предполагаемом образе; он бы тогда обнаружил, что в его собственном внутреннем существе Бог не только изображает Самого Себя, но и живет в нем, присутствует там в Своей собственной природе. Вглядываясь в свое собственное внутреннее существо, он увидел бы не темную бездну, не бесконечную пустоту, но и не просто образ Бога; он почувствовал бы, что внутри него пульсирует жизнь, которая является самой жизнью Бога; и что его собственная жизнь - это воистину просто жизнь Бога.

Этого Схоластик не осмеливался признать. Бог не должен, по его мнению, входить в него и говорить из него; Бог должен быть в нем только как образ. В действительности, Божество должно быть внешним по отношению к "я". Соответственно, оно также не может открыться изнутри через духовную жизнь, но должно открыться извне, через сверхъестественное общение. То, на что это направлено, - это как раз то, чего меньше всего можно достичь таким образом. Цель состоит в том, чтобы достичь наивысшего возможного представления о Божестве. На самом деле Божество низвергается и становится вещью среди других вещей; только эти другие вещи раскрываются нам естественным образом, через опыт; в то время как предполагается, что Божество раскрывается нам сверхъестественно. Различие, однако, между знанием божественного и сотворенного достигается следующим образом: что касается сотворенного, внешняя вещь дается в опыте, так что мы имеем о ней знание; в то время как что касается божественного, объект не дается нам в опыте; мы можем достичь его только верой.

Следовательно, высшие вещи являются для схоластов объектами не знания, а главным образом веры. Верно, что, согласно схоластической точке зрения, отношение знания к вере не должно пониматься так, как если бы в определенной области царил только знание, а в другой - только вера. Ибо “знание того, что есть, возможно для нас, потому что оно само по себе проистекает из творческого элемента; вещи предназначены для духа, потому что они от духа; им есть что

сказать нам, потому что они имеют значение, которое вложил в них высший разум”.[12]

Поскольку Бог сотворил мир в соответствии с мыслями, мы тоже способны, когда мы постигаем мысли мира, ухватиться также за следы Божественного в мире посредством научного размышления. Но что такое Бог в соответствии с Его собственным существом, мы можем узнать только из того откровения, которое Он дал нам сверхъестественным образом и в которое мы должны верить. То, что мы должны думать о высших вещах, должно решаться не каким-либо человеческим знанием, но верой; и “вере принадлежит все, что содержится в писаниях Нового и Ветхого Заветов и в божественных традициях”.[13]

В нашу задачу здесь не входит представлять и подробно устанавливать отношение содержания веры к содержанию знания. По правде говоря, все и всякое содержание веры проистекает из какого-то реального внутреннего опыта человека, который был однажды пережит. Такой опыт затем сохраняется, насколько позволяет его внешняя форма, без осознания того, как он был приобретен. И люди утверждают в отношении него, что он пришел в мир через сверхъестественное откровение. Содержание христианской веры было просто принято схоластами. Наука, внутренний опыт, не имели права предъявлять на него какие-либо права. Так же мало, как наука может создать дерево, так же мало схоластика осмеливалась создавать концепцию Бога; она была обязана принять богооткровенного готовым и завершенным, точно так же, как естествознание должно было принять дерево готовым. То, что само духовное может сиять и жить во внутренней природе человека, никогда, никогда не могло быть признано схоластами. Поэтому он провел границу законной силы знания в точке, где заканчивается область внешнего опыта. Человеческое знание не должно осмеливаться порождать из себя концепцию высших существ; оно обязано принять раскрытую концепцию. Схоласты, естественно, не могли признать, что, поступая таким образом, они принимали и провозглашали как “богооткровенную” концепцию, которая на самом деле действительно зародилась на более ранней стадии духовной жизни человека.

Таким образом, в ходе ее развития из схоластики исчезли все те идеи, которые указывали на пути и средства, с помощью которых человек естественным образом породил свои представления о божественном. В первые века развития христианства, во времена Отцов Церкви, мы видим, как доктринальное содержание богословия постепенно расширялось за счет усвоения внутреннего опыта. У Иоганна Скотта Эригены, стоявшего на вершине христианской теологической культуры в IX веке, мы находим, что это доктринальное содержание трактуется исключительно как внутренний жизненный опыт. У схоластов последующих столетий эта характеристика внутреннего, живого опыта полностью исчезает: старое доктринальное содержание переносится на содержание внешнего, сверхъестественного откровения.

Следовательно, можно было бы понять деятельность теологов-мистиков, Экхарта, Таулера, Сузо и их единомышленников, в следующем смысле: доктрины Церкви, которые содержались в ее теологии, но были неверно истолкованы, побудили их заново родить внутри себя, как внутренний живой опыт, аналогичное содержание.

Николай Кузанский намеревается подняться от знаний, приобретаемых в отдельных науках, к внутреннему жизненному опыту. Не может быть никаких сомнений в том, что превосходная логическая техника, разработанная схоластами и которой обучался сам Николас, образует

наиболее эффективное средство достижения этих внутренних переживаний, даже несмотря на то, что самих схоластов удерживала от этого пути их позитивная вера. Но полностью понять Николая можно только тогда, когда задумаешься о том, что его призвание священника, возведшее его в сан кардинала, помешало ему полностью порвать с верой Церкви, которая нашла соответствующее эпохе выражение в схоластике. Мы находим его так далеко на этом пути, что еще один шаг - и он обязательно вышел бы из Церкви. Поэтому мы лучше поймем кардинала, если сделаем еще один шаг, которого он не сделал, а затем, оглядываясь назад, прольем свет на то, к чему он стремился.

Самая значительная мысль в ментальной жизни Николаса - это мысль об “выученном невежестве”. Под этим он подразумевает форму знания, которая занимает более высокий уровень по сравнению с обычным знанием. В низшем смысле знание - это постижение объекта умом, или духом. Наиболее важной характеристикой знания является то, что оно дает нам свет на что-то вне духа, что, следовательно, направляет наш взор на что-то отличное от нас самих. Следовательно, дух в процессе познания связан с вещами, которые мыслятся как находящиеся вне него. Итак, то, что дух развивает в себе относительно вещей, - это бытие этих вещей. Вещи суть дух. Человек видит дух пока только через чувственную оболочку. То, что лежит вне духа, есть только эта чувственная оболочка; бытие вещей входит в дух. Если, таким образом, дух обращает свое внимание на это бытие вещей, которое имеет подобную природу с самим собой, тогда он больше не может говорить о познании; ибо он не смотрит ни на что вне себя, но смотрит на нечто, что является частью его самого; действительно, смотрит на себя. Оно больше не знает; оно только смотрит на себя. Его больше интересует не “знание”, а “не-знание”. Человек больше не “схватывает” что-либо умом; он “созерцает, не постигая” своей собственной жизни. Эта высшая стадия познания является, по сравнению с низшими стадиями, “незнанием”.

Но очевидно, что сущность вещей может быть достигнута только на этой стадии познания. Таким образом, Николай Кузанский, говоря о своем “ученом незнании”, на самом деле говорит не о чем ином, как о “знании”, пришедшем к новому рождению, как о внутреннем опыте. Он сам рассказывает нам, как он пришел к этому внутреннему переживанию. “Я приложил много усилий, чтобы объединить идеи Бога и мира, Христа и Церкви в единую корневую идею; но ничто не удовлетворяло меня, пока, наконец, на моем обратном пути из Греции по морю видение моего ума, словно озаренное свыше, не вознеслось до того восприятия, в котором Бог предстал мне как высшее Единство всех противоречий”. В большей или [меньшей](#) степени это озарение было вызвано влиянием исследований его предшественников. В его взгляде на вещи можно распознать своеобразное возрождение взглядов, с которыми мы встречаемся в трудах некоего Дионисия. Вышеупомянутый Скот Эригена перевел эти писания на латынь и говорит об их авторе как о “великом и божественном открывателе”.

Произведения, о которых идет речь, впервые упоминаются в первой половине VI века. Они были приписаны тому Дионисию Ареопагиту, названному в Деяниях апостолов, который был обращен в христианство святым Павлом. Вопрос о том, когда на самом деле были написаны эти труды, здесь может быть оставлен открытым. Их содержание сильно подействовало на Николаса, как они уже подействовали на Скотта Эриджена, и поскольку они, должно быть, также во многих отношениях стимулировали образ мышления Экхарта и его коллег. Это “наученное незнание” определенным образом оформлено в этих произведениях. Здесь мы можем только указать на существенную черту в способе понимания вещей, встречающуюся в этих произведениях.

Человек в первую очередь познает предметы чувственного мира. Он формирует мысли о его бытии и действии. Первопричина всех вещей должна лежать выше самих этих вещей. Следовательно, человек не должен стремиться постичь эту Первопричину с помощью тех же понятий и идей, что и вещи. Следовательно, если он приписывает Коренному Существу (Богу) атрибуты, которые он научился познавать в низших вещах, такие атрибуты могут быть в лучшем случае вспомогательными представлениями его слабого духа, который тянет Коренное Существо к себе, чтобы постичь его.

Следовательно, по правде говоря, ни один атрибут, которым обладают низшие вещи, не может быть приписан Богу. Нельзя даже говорить, что Бог “есть”. Ибо “бытие” тоже является концепцией, которую человек сформировал из низших вещей. Но Бог возвышен над “бытием” и “небытием”. Следовательно, Бог, которому мы приписываем атрибуты, не является истинным Богом. Мы приходим к истинному Богу, когда думаем о “Сверхбоге”, который выше любого Бога с такими атрибутами. Об этом “Сверхбоге” мы ничего не можем знать в обычном смысле. Чтобы достичь Его, “знание” должно раствориться в “незнании”.

Видно, что в основе такого взгляда лежит сознание того, что человек сам способен развить высшее знание, которое уже не является простым знанием — чисто естественным образом — на основе того, что дали ему различные науки. Схоластическая точка зрения объявляла знание бессильным для такого развития; и в тот момент, когда знание, как предполагается, прекращается, она призывала на помощь знанию веру, основанную на внешнем откровении. Таким образом, Николай Кузанский был на пути к развитию из самого знания того, что схоласты объявили недостижимым для знания.

Таким образом, мы видим, что, с точки зрения Николая Кузанского, не может быть и речи о существовании только одного вида или способа познания. Напротив, для него знание четко делится на два: во-первых, на такое знание, которое опосредует наше знакомство с внешними объектами, и, во-вторых, на такое, которое само является объектом, о котором человек получает знание. Первый способ познания доминирует в науках, которые учат нас о вещах и явлениях внешнего мира; второй присутствует в нас, когда мы сами живем в приобретенных нами знаниях. Этот второй вид знания вырастает из первого. Сейчас, однако, это все еще один и тот же мир, с которым связаны оба этих способа познания; и это один и тот же человек, который активен в обоих. Отсюда должен возникнуть вопрос, откуда происходит, что один и тот же человек развивает два различных вида знания об одном и том же мире.

Уже в связи с Таулером можно было бы указать направление, в котором следует искать ответ на этот вопрос. Здесь, у Николая Кузанского, этот ответ может быть сформулирован еще более определенно. Во-первых, человек живет как отделенное (индивидуальное) существо среди других отделенных существ. В дополнение к эффектам, которые другие существа производят друг на друга, в его случае возникает (низшее) знание. Посредством своих органов чувств он получает впечатления от других существ и перерабатывает эти впечатления своими внутренними духовными силами. Затем он отводит свой духовный взор от внешних вещей и созерцает себя, а также свою собственную деятельность. При этом в нем возникает самопознание. Но до тех пор, пока он остается на этом уровне самопознания, он не видит себя в истинном смысле этого слова. Он все еще может верить, что внутри него действует некое скрытое существо, чьи проявления и следствия — это *только* то, что ему кажется его собственной деятельностью. Но теперь может наступить момент, когда благодаря

неопровержимому внутреннему опыту человеку станет ясно, что он переживает в том, что он воспринимает или ощущает внутри себя, не проявление или действие какой-либо скрытой силы или существа, но само это существо в его наиболее существенной и интимной форме. Тогда он может сказать себе: определенным образом я нахожу все остальные вещи готовыми, и я сам, стоя в стороне от них, добавляю к ним все, что дух может сказать о них. Но то, что я таким образом творчески добавляю к тому, что есть во мне, в этом я сам и живу; это я сам, мое собственное существо. Но что это за то, что говорит там, в глубинах моего духа? Это знание, которое я приобрел о вещах этого мира. Но в этом знании больше нет говорящего эффекта, проявления; то, что говорит, выражает себя полностью, ничего не утаивая из того, что оно содержит. В этом знании говорит мир во всей его непосредственности. Но я приобрел это знание о вещах и о себе самом, как о чем-то одном среди других вещей. Из своего собственного существа я сам говорю, и вещи тоже говорят.

Таким образом, по правде говоря, я выражаю уже не только свое собственное бытие; я также выражаю бытие самих вещей. Мое “эго” - это форма, орган, в котором вещи выражают себя сами о себе. Я приобрел опыт, что в самом себе я переживаю свое собственное сущностное существо; и этот опыт расширяется во мне до того, что во мне и через меня Само Все-Существо выражает Себя, или, другими словами, познает Себя. Теперь я больше не могу ощущать себя вещью среди других вещей; теперь я могу ощущать себя только формой, в которой Все Сущее живет Своей собственной жизнью.

Таким образом, вполне естественно, что один и тот же человек обладает двумя способами познания. Судя по фактам чувств, он является вещью среди других вещей, и, поскольку он является таковой, он сам приобретает знание об этих вещах; но в любой момент он может приобрести высший опыт того, что он действительно является формой, в которой Все-Существо созерцает Себя. Тогда человек трансформирует себя из вещи среди других вещей в форму Всего Сущего - и вместе с ним знание вещей трансформируется в выражение самого существа вещей. Но на самом деле это преобразование может быть осуществлено только через человека. То, что опосредовано высшим знанием, не существует до тех пор, пока не присутствует само это высшее знание. Человек становится реальным существом только в создании этого высшего знания; и только благодаря высшему знанию человека вещи также могут проявить свое бытие в реальное существование.

Следовательно, если мы потребуем, чтобы человек ничего не добавлял к вещам посредством своего внутреннего знания, а просто выражал то, что уже существует в вещах вне его, это действительно было бы равносильно полному отречению от всякого высшего знания. Из того факта, что человек в отношении своей чувственной жизни является всего лишь чем-то одним среди других и что он достигает высшего знания только тогда, когда он сам совершает с самим собой, как с существом чувств, превращение в высшее существо, следует, что он никогда не сможет заменить один вид знания другим. Напротив, его духовная жизнь состоит в непрерывном колебании между этими двумя полюсами знания — между знанием и видением. Если он закрывает себя от видения, он отказывается от истинной природы вещей: если он стремится закрыться от чувственного восприятия, он закрыл бы от себя те вещи, природу которых он стремится познать. Это те же самые вещи, которые одинаково раскрываются при низшем знании и высшем видении; только в одном случае они раскрываются в соответствии со своим внешним видом; в другом - в соответствии со своим внутренним существом. Таким образом, не из-за самих вещей происходит то, что на определенной стадии они проявляются

только как внешние вещи; но их поступок обусловлен тем фактом, что человек должен прежде всего подняться и преобразовать себя до уровня, на котором вещи перестают быть внешними.

В свете этих соображений некоторые взгляды, которые естествознание выработало в девятнадцатом веке, впервые предстают в правильном свете. Сторонники этих взглядов говорят нам, что мы слышим, видим и прикасаемся к объектам физического мира с помощью наших органов чувств. Глаз, например, передает нам явление света, цвета. Таким образом, мы говорим, что тело излучает красный свет, когда с помощью глаза мы испытываем ощущение “красного”. Но глаз может дать нам то же самое ощущение и в других случаях. Если по главному яблоку ударить или надавить на него, или если пропустить электрическую искру через голову, в глазу возникает ощущение света.

Таким образом, очевидно, что даже в тех случаях, когда мы ощущаем тело, излучающее красный свет, в этом теле действительно может происходить что-то, что не имеет никакого сходства с ощущаемым нами цветом. Что бы ни происходило на самом деле “вне нас” в пространстве, до тех пор, пока происходящее способно произвести впечатление на глаз, в нас возникает ощущение света. Таким образом, то, что мы переживаем, *возникает в нас*, потому что мы обладаем органами, устроенными определенным образом. То, что происходит снаружи, в пространстве, остается вне нас; мы знаем только те эффекты, которые вызывают в нас внешние события. Герман Гельмгольц (1821-1893) дал четко очерченное выражение этой мысли:

“Наши ощущения - это просто эффекты, которые вызываются в наших органах внешними причинами, и способ, которым проявится такой эффект, зависит, вполне естественно, всецело от вида аппарата, на котором происходит действие. В той мере, в какой качество нашего ощущения дает нам информацию относительно особой природы внешнего действия, которое производит ощущение, в той мере ощущение может рассматриваться как знак или символ этого внешнего действия, но не как его образ или воспроизведение. Ибо мы ожидаем от картины какого-то сходства с объектом, который она представляет; так, от статуи - сходства формы; от рисунка - сходства в перспективной проекции поля зрения; от картины - вдобавок сходства цвета. Символ, однако, не обязан иметь какое-либо сходство с тем, что он символизирует. Необходимая связь между объектом и символом ограничивается следующим: один и тот же объект, вступающий в действие при одних и тех же условиях, должен вызывать один и тот же символ, и поэтому разным объектам всегда должны соответствовать разные символы. Когда ягоды определенного вида при созревании дают вместе красную окраску и сахар, тогда красный цвет и сладкий вкус всегда будут сочетаться в нашем восприятии ягод этой формы”.^[14]

Давайте шаг за шагом проследим ход мыслей, который этот взгляд определяет сам по себе. Предполагается, что что-то происходит вне меня в пространстве; это оказывает воздействие на мои органы чувств; и моя нервная система передает произведенное таким образом впечатление в мой мозг. Происходит еще одно событие. Я испытываю ощущение “красного цвета”. Теперь следует утверждение: следовательно, ощущение “красного” не находится вовне, не является внешним по отношению ко мне; оно находится *во мне*. Все наши ощущения - это просто символы или знаки внешних событий, о реальном качестве которых мы ничего не знаем. Мы живем и движемся в наших ощущениях и ничего не знаем об их происхождении. В духе этого направления мысли, таким образом, можно было бы утверждать, что если бы у нас не было

глаз, цвета бы не существовало; ибо тогда не было бы ничего, что могло бы перевести это совершенно неизвестное нам внешнее событие в ощущение “красного”.

Для многих людей этот ход мыслей обладает любопытной привлекательностью; но, тем не менее, он проистекает из полного неправильного понимания рассматриваемых фактов. (Если бы многие современные ученые и философы не были ослеплены этим ходом мыслей даже до абсурда, об этом нужно было бы говорить меньше. Но, на самом деле, эта слепота во многих отношениях разрушила мышление наших дней.) По правде говоря, поскольку человек - всего лишь один из объектов или вещей среди других вещей, естественно, из этого следует, что если он вообще хочет иметь с ними какой-либо опыт, они должны так или иначе произвести на него впечатление. Что-то, происходящее вне человека, должно вызвать что-то внутри него, если в его поле зрения должно появиться ощущение “красного”.

Весь вопрос сводится к следующему: что снаружи? что внутри? Вне него что-то происходит в пространстве и времени. Но внутри, несомненно, происходит то же самое. Ибо в глазу происходит такой процесс, который проявляется в мозгу, когда я воспринимаю цвет “красный”. Этот процесс, происходящий “внутри” меня, я не могу воспринимать непосредственно, так же как я не могу непосредственно воспринимать волновые движения “снаружи”, которые, по мнению физика, соответствуют “красному” цвету. Но на самом деле только в этом смысле я вообще могу говорить о “внутреннем” и “внешнем”. Только на уровне чувственного восприятия может сохраняться противопоставление “внешнего” и “внутреннего”.

Осознание этого приводит меня к предположению о существовании “вне” процесса в пространстве и времени, хотя я вообще не воспринимаю его непосредственно. И то же самое признание далее приводит меня к постулированию аналогичного процесса внутри меня, хотя я и не могу непосредственно воспринять это. Но, на самом деле, я обычно постулирую аналогичные явления в пространстве и времени в обычной жизни, которые я непосредственно не воспринимаю; как, например, когда я слышу игру на пианино по соседству и предполагаю, что человеческое существо в пространстве сидит за пианино и играет на нем. И моя концепция, когда я говорю о процессах, происходящих вне и внутри меня, точно такая же. Я предполагаю, что эти процессы обладают качествами, аналогичными тем процессам, которые действительно находятся в сфере моих чувств, только по определенным причинам они ускользают от моего непосредственного восприятия.

Если бы я попытался отрицать за этими процессами все качества, которые мои чувства показывают мне в областях пространства и времени, я бы на самом деле пытался думать о чем-то похожем на знаменитый нож без ручки, у которого отсутствовало лезвие. Следовательно, я могу только сказать, что пространственно-временные процессы происходят “вне” меня; они вызывают пространственно-временные процессы “внутри” меня; и то и другое необходимо, если в поле моего зрения должно появиться ощущение “красного”. И поскольку этого “красного” нет в пространстве и времени, я буду искать его одинаково напрасно, ищу ли я “вне” или “внутри” себя. Те ученые и философы, которые не могут найти это “снаружи”, не должны хотеть находить это и “внутри”. Ибо это не “внутри” в том же точно смысле, в каком это не “снаружи”. Утверждать, что все содержание того, что представляет нам чувственный мир, есть всего лишь внутренний мир ощущений, а затем пытаться присоединить к нему что-то “внешнее” - это совершенно невозможная концепция.

Следовательно, мы не должны говорить о "красном", "сладком", "горячем" и т.д. как о символах или знаках, которые как таковые возникают только внутри нас и которым "вне" нас соответствует нечто совершенно иное. Ибо то, что действительно происходит внутри нас, как следствие какого-то внешнего события, есть нечто совершенно иное, чем то, что проявляется в поле наших ощущений. Если мы хотим назвать то, что находится внутри нас, символом, то мы можем сказать: эти символы появляются внутри нашего организма, чтобы опосредовать для нас восприятия, которые как таковые, в своей непосредственности, не находятся ни внутри, ни вне нас, а принадлежат, напротив, тому общему миру, частью которого являются мой "внешний" мир и мой "внутренний" мир. Чтобы быть способным постичь этот обычный мир, я должен, это правда, подняться на тот более высокий план познания, для которого "внутреннее" и "внешнее" больше не существуют. (Я прекрасно знаю, что люди, которые гордятся евангелием о том, что весь наш мир опыта строится из ощущений неизвестного происхождения, с презрением отнесутся к этим замечаниям; как, например, доктор Эрих Эдикес в своей книге *"Кант против Геккеля"* снисходительно замечает: "Поначалу люди вроде Геккеля и тысячи ему подобных весело философствовали, не утруждая себя теорией познания или критической саморефлексией". Такие джентльмены даже не подозревают, насколько дешевы их собственные теории познания. Они подозревают отсутствие критической саморефлексии только у других. Давайте оставим им их "мудрость".)

Николай Кузанский высказывает несколько очень красноречивых мыслей, имеющих непосредственное отношение именно к этому вопросу. Ясный и отчетливый способ, которым он разделяет низшее и высшее знание, позволяет ему, с одной стороны, прийти к полному признанию того факта, что человек как чувственное существо может иметь в себе только процессы, которые в качестве следствий обязательно должны быть совершенно непохожи на соответствующие внешние процессы; в то время как, с другой стороны, это предохраняет его от смешения внутренних процессов с фактами, которые проявляются в поле нашего восприятия и которые в своей непосредственности не находятся ни снаружи, ни внутри, но полностью превосходят это противопоставление "внутри" и "вовне".

Но тщательному осуществлению этих идей Николаю мешали его "священнические одежды". Итак, мы видим, как он прекрасно начинает с перехода от "знания" к "незнанию". В то же время мы должны также отметить, что в области высшего знания, или "невежества", он практически ничего не раскрывает, кроме содержания теологического учения, которое также дают нам схоласты. Конечно, он знает, как наиболее искусно изложить это богословское содержание. Он преподносит нам учения о Провидении, Христе, сотворении мира, спасении человека, нравственной жизни, которые полностью согласуются с догматическим христианством. В соответствии с его ментальной отправной точкой было бы сказать: "Я уверен в человеческой природе, что после глубокого погружения в науку о вещах во всех направлениях она способна преобразовать изнутри себя это "знание" в "незнание" таким образом, что высочайшее прозрение принесет удовлетворение". В этом случае он не просто принял бы традиционные идеи души, бессмертия, спасения, Бога, творения, Троицы и так далее, как он это сделал на самом деле, но он бы представлял свои собственные.

Однако лично Николай был настолько пропитан христианскими концепциями, что вполне мог считать, что пробудил в себе собственное "незнание", в то время как он всего лишь выявлял традиционные взгляды, в которых был воспитан. Но он стоял на краю ужасной пропасти в духовной жизни человека. Он был *лученым* человеком. Наука, прежде всего, отдаляет нас от

невинной гармонии, в которой мы живем с миром, до тех пор, пока мы отказываемся от чисто наивного отношения к жизни. При таком отношении к жизни мы смутно ощущаем свою связь с миром в целом.

Мы такие же существа, как и другие, образующие звенья в цепи действий Природы. Но с помощью знания мы отделяем себя от этого целого; мы создаем внутри себя ментальный мир, в котором мы остаемся одинокими и изолированными от Природы. Мы обогатились; но наше богатство - это бремя, которое мы несем с трудом; ибо оно тяготит прежде всего нас самих. И теперь мы должны собственными силами найти путь обратно к Природе. Мы должны признать, что теперь мы сами должны вписать наше богатство в поток мировой деятельности, точно так же, как ранее сама Природа вписалась в нашу бедность. Все злые демоны подстерегают человека на этом этапе. Его сила может легко подвести его. Вместо того чтобы самому выполнить это приспособление, он, если его силы таким образом иссякнут, будет искать убежища в каком-нибудь откровении, приходящем извне, которое снова освобождает его от одиночества, которое еще раз приводит его к знанию того, что он чувствует себя обузой, в самое лоно бытия, к Божеству. Подобно Николаю Кузанскому, он будет верить, что идет своей дорогой; и все же на самом деле он будет следовать только по пути, который указала ему его собственная духовная эволюция.

Итак, есть - в основном — три пути, по которым человек может следовать, когда однажды достигнет точки, к которой пришел Николас: первый - это позитивная вера, навязывающаяся нам извне; второй - отчаяние; человек остается наедине со своим бременем и чувствует, как вся вселенная колеблется вместе с ним; третий путь - это развитие глубочайших, самых внутренних сил человека. Уверенность, доверие к миру должно быть одним из наших проводников на этом третьем пути; другим должно быть мужество следовать за этой уверенностью, куда бы она нас ни привела.

АГРИППА ФОН НЕТТЕСГЕЙМ И ТЕОФРАСТ ПАРАЦЕЛЬС

И Генрих Корнелиус Агриппа фон Неттесгейм (1487-1535), и Теофраст Парацельс (1493-1541) следовали тем же путем, на который указывает взгляд Николая Кузанского на вещи. Они посвятили себя изучению Природы и стремились раскрыть ее законы всеми доступными им средствами и как можно тщательнее. В этом познании Природы они видели истинную основу всех высших знаний. Они стремились развить это высшее знание изнутри науки или познания Природы, приведя это знание к новому рождению в духе.

Агриппа фон Неттесгейм вел очень разнообразную жизнь. Он происходил из знатной семьи и родился в Кельне. Рано изучив медицину и юриспруденцию, он стремился получить четкое представление о природных процессах тем способом, который в то время был обычным в определенных кругах и обществах или даже среди изолированных исследователей, которые старательно держали в секрете все, что они открыли в Природе. С этими целями он неоднократно ездил в Париж, Италию и Англию, а также посетил знаменитого аббата Тритемия Спонхеймского в Вюрцбурге. В разное время он преподавал в ученых учреждениях и то тут, то там поступал на службу к богатым и выдающимся людям, в распоряжение которых он предоставлял свои способности государственного деятеля и человека науки. Если услуги, которые он оказывал, не всегда описываются его биографами как неоспоримые, если говорят,

что он зарабатывал деньги под предлогом понимания тайных искусств и тем самым приносил пользу людям, то этому противостоит его безошибочное, неудержимое стремление честно приобрести все знания своего времени и углубить эти знания в направлении более высокого познания мира.

Мы можем очень ясно видеть в нем стремление достичь ясного и определенного отношения к естествознанию, с одной стороны, и к высшему знанию - с другой. Но достичь такого отношения может только тот, кто обладает ясным пониманием соответствующих путей, ведущих к тому или иному виду знания. Столь же верно, как, с одной стороны, то, что естественная наука должна в конечном итоге подняться в область духа, если она хочет перейти к высшему знанию; так же верно и то, с другой стороны, что эта естественная наука должна с самого начала оставаться на своей особой почве, если она хочет создать правильную основу для достижения более высокого уровня. “Дух в природе” существует только для духа. Так же, как и природа в этом смысле духовное, так что, конечно, тоже нет *ничего* в природе, все то, что воспринимается моих телесных органов, который сразу духовного. Не существует ничего духовного, что могло бы показаться моему глазу духовным.

Следовательно, я не должен искать дух как таковой в Природе; но именно это я и делаю, когда интерпретирую любое явление во внешнем мире непосредственно как духовное; когда, например, я приписываю растению душу, которая, как предполагается, лишь отдаленно аналогична душе человека. Далее, я снова делаю то же самое, когда приписываю самому духу существование в пространстве и времени; как, например, когда я утверждаю о человеческой душе, что она продолжает существовать во времени без тела, но все же подобно телу; или снова, когда я даже захожу так далеко, что верю, что при любых условиях или расположениях, воспринимаемых чувствами, дух умершего человека может проявить себя.

Спиритуализм, допускающий эту ошибку, только показывает тем самым, что он вообще не достиг истинного представления о духе, но все еще стремится непосредственно “увидеть” дух в чем-то грубо осязаемом. Оно в равной степени искажает как истинную природу чувственного, так и природу духа. Это де-одухотворяет обычный чувственный мир, который ежечасно проходит перед нашими глазами, чтобы немедленно дать название духу чему-то редкому, удивительному, необычному. Оно не понимает, что то, что живет как “дух в природе”, открывается тому, кто способен воспринять дух, например, в столкновении двух упругих шариков; и не только в явлениях, которые поражают своей редкостью и которые нельзя сразу охватить в их естественной последовательности и связи.

Но спиритуалист еще больше затягивает дух в более низкую сферу. Вместо того чтобы объяснять то, что происходит в пространстве и что он воспринимает только своими органами чувств, в терминах сил и существ, которые, в свою очередь, пространственны и воспринимаемы органами чувств, он прибегает к “духам”, которых он тем самым ставит точно на один уровень с предметами чувств. В самом корне такого взгляда на вещи лежит недостаток силы духовного постижения. Мы неспособны воспринимать духовные вещи духовно; поэтому мы удовлетворяем свою жажду духовного простыми существами, воспринимаемыми органами чувств. Их собственный внутренний дух не открывает таким людям ничего духовного; и поэтому они ищут духовного через чувства. Как они видят облака, летящие по воздуху, так они хотели бы видеть спешащих духов. Агриппа фон Неттесгейм боролся за подлинную науку о Природе, которая

объясняла бы явления Природы не с помощью духов, проявляющихся в чувственном мире, но видя в Природе только естественное, а в духе - только духовное.

Конечно, Агриппа будет совершенно неправильно понят, если кто-то сравнит его естествознание с естествознанием более поздних веков, которые располагали совершенно иным опытом. При таком сравнении легко могло показаться, что он все еще фактически и полностью имел в виду прямое действие духов, вещи, которые зависят только от естественных связей или от ошибочного опыта. Такое зло причиняет ему Мориз Карьер, когда он говорит, без всякого злого умысла, это правда:

“Агриппа приводит огромный список вещей, которые принадлежат Солнцу, Луне, Планетам и неподвижным звездам и получают от них влияние; например: с Солнцем связаны Огонь, Кровь, Лавр, Золото, Хризолит; они наделяют дарами Солнца: Мужеством, Жизнерадостностью и Светом.... Животные обладают естественным чутьем, которое выше человеческого понимания и приближается к духу пророчества.... Люди могут быть околдованы любовью и ненавистью, болезнью и здоровьем. Воры могут быть заколдованы так, чтобы они не могли воровать в каком-то определенном месте, торговцы - чтобы они не могли вести бизнес, фабрики - чтобы они не могли работать, молнии - чтобы они не могли бить. Это достигается с помощью напитков, мазей, изображений, колец, заклинаний; кровь гиен или василисков приспособлена для этой цели — она напоминает шекспировский ведьмин котел”. Нет, это не напоминает об этом, если правильно понимать Агриппу. Он верил — это само собой разумеется — во многие факты, которые в его время все считали неоспоримыми. Но мы по-прежнему делаем то же самое и сегодня. Или мы воображаем, что будущие столетия не отправят многое из того, что мы сейчас считаем “несомненным фактом”, на свалку “слепых” суеверий?

Я убежден, что в нашем знании фактов произошел реальный прогресс. Когда однажды был открыт “факт”, что земля круглая, все предыдущие догадки были изгнаны в область “суеверия”; и то же самое справедливо в отношении определенных истин астрономии, биологии и т.д. Доктрина естественной эволюции представляет собой прогресс по сравнению со всеми предыдущими “теориями творения”, подобный тому, который отмечен признанием округлости земли в отличие от всех предыдущих спекуляций относительно ее формы. Тем не менее, я отчетливо сознаю, что в наших ученых научных трудах и трактатах можно найти множество “фактов”, которые будущим столетиям будут казаться фактом столь же незначительным, сколь и то, что утверждают Парацельс и Агриппа; но по-настоящему важным моментом является не то, что они считали “фактом”, а то, как, в каком духе они интерпретировали свои “факты”.

Во времена Агриппы было мало понимания или сочувствия к “естественной магии”, которую он представлял, которая искала в Природе естественное — духовное только в духе; люди цеплялись за “сверхъестественную магию”, которая искала духовное в сфере чувственного и с которой боролся Агриппа. Поэтому аббат Тритемиус из Спонхейма был прав, посоветовав ему сообщать свои взгляды только как тайное учение нескольким избранным ученикам, которые могли бы подняться до аналогичного представления о Природе и духе, потому что “волам дают только сено, а певчим птицам - сахар”. Возможно, что сам Агриппа был обязан этому же настоятелю своей собственной правильной точкой зрения. В своей *“Стеганографии”* Тритемиус выпустил книгу, в которой с тончайшей иронией описал тот способ понимания вещей, который путает природу с духом.

В этой книге он, по-видимому, не говорит ни о чем, кроме сверхъестественных явлений. Любой, кто читает ее в нынешнем виде, должен поверить, что автор говорит о заклинаниях духов, о духах, летающих по воздуху, и так далее. Однако, если кто-то уронит определенные слова и буквы под стол, останутся — как доказал Вольфганг Эрнст Хейдель в 1676 году — буквы, которые, объединенные в слова, описывают чисто естественные явления. (В одном случае, например, в формуле заклинания нужно полностью исключить первое и последнее слова, а затем вычеркнуть из остатка второе, четвертое, шестое и так далее. В оставшихся словах нужно снова вычеркнуть первую, третью, пятую буквы и так далее. Затем то, что осталось, объединяется в слова; и формула заклинания превращается в чисто естественное сообщение.)

Насколько трудно было Агриппе освободиться от предрассудков своего времени и возвыситься до чистого восприятия, доказывает тот факт, что он не позволил своей “Оккультной философии” (*Philosophia Occulta*), написанной уже в 1510 году, появиться раньше 1531 года, потому что считал ее незрелой. Еще одним доказательством этого факта является его работа “О тщете наук” (*De Vanitate Scientiarum*), в которой он с горечью отзывается о научной и другой деятельности своего времени. Там он совершенно ясно заявляет, что лишь с трудом освободился от фантазии, которая видит во внешних действиях непосредственные духовные процессы, во внешних фактах пророческие указания на будущее и так далее.

Агриппа продвигается к высшему знанию в три этапа. Он рассматривает как первую стадию мир таким, каким он дан для чувств, с его субстанциями, его физическими, химическими и другими силами. Он называет Природу, в той мере, в какой она рассматривается на этом уровне, “элементарной природой”. На втором этапе человек созерцает мир в целом в его естественной взаимосвязи, поскольку он упорядочивает вещи в соответствии с мерой, числом, весом, гармонией и так далее. Первая стадия переходит от одной вещи к ближайшей. Она ищет причины события в его непосредственном окружении. Вторая стадия рассматривает единичное событие в связи со всей вселенной. Он проводит идею о том, что все подвержено влиянию всех других вещей во всем мировом целом. В его глазах это мировое целое предстает как огромная гармония, членом которой является каждый отдельный предмет. Агриппа называет мир, рассматриваемый с этой точки зрения, “астральным” или “небесным” миром. Третья стадия познания — это та, на которой дух, погружаясь глубоко в себя, непосредственно воспринимает духовное, Коренное Существо мира. Агриппа здесь говорит о мире, о душе и духе.

Взгляды, которые развивает Агриппа на мир и отношение человека к миру, представляются нам в случае Теофраста Парацельса аналогичным образом, только в более совершенной форме. Поэтому лучше рассматривать их в связи с последним.

Парацельс метко характеризует себя, когда пишет под своим портретом: “Никто не должен быть рабом другого, кто может оставаться один”. В этих словах выражено все его отношение к знанию. Он повсюду стремится самому вернуться к глубочайшим основам естественного знания, чтобы собственными силами подняться в самые высокие области познания. Как врач, он не будет, подобно своим современникам, просто принимать на веру то, что давным—давно утверждали древние исследователи, считавшиеся тогда авторитетами, — например, Гален или Авиценна; он полон решимости прочитать сам непосредственно в книге Природы. “Врач должен пройти обследование у Природы, которая представляет собой мир и все его истоки. И тому же самому, чему учит его Природа, он должен подчиняться своей мудрости, но ничего не искать в своей мудрости, только и только в свете Природы”. Он ни перед чем не отступает,

чтобы научиться познавать Природу и ее действия во всех направлениях. С этой целью он совершил путешествия в Швецию, Венгрию, Испанию, Португалию и на Восток. Он действительно может сказать о себе: “Я следовал Искусству, рискуя своей жизнью, и не стыдился учиться у бродяг, палачей и стригальщиков овец. Мое учение подверглось более суровому испытанию, чем серебро, в бедности, страхах, войнах и лишениях”.

То, что было передано древними авторитетами, не имеет для него никакой ценности, поскольку он верит, что сможет прийти к правильному взгляду только в том случае, если сам испытает восхождение от знания Природы к высшему прозрению. Этот живой, личный опыт вкладывает в его уста гордое изречение: “Тот, кто будет следовать истине, должен войти в мою монархию.... После меня; не я после вас, Авиценна, Расес, Гален, Мезур! За мной; не я за вами, о вы, жители Парижа, вы, жители Монпелье, вы, жители Швабии, вы, жители Мейсена, вы, жители Кельна, вы, жители Вены и всего, что лежит на Дунае и Рейне; вы, острова в море, ты, Италия, ты, Далмация, ты, Афины, ты, грек, ты, араб, ты, израильтянин; за мной, а не я за тобой! Мое - это Монархия”.

Парацельса легко неправильно понять из-за его грубой внешности, которая иногда скрывает глубокую серьезность за шуткой. Разве он сам не говорит: “По натуре я не утонченно сложен и не воспитан на инжире и пшеничном хлебе, но на сыре, молоке и ржаном хлебе, а потому я вполне могу быть груб с чрезмерно чистоплотными и сверхтонкими; ибо тем, кто был воспитан в мягкой одежде, и нам, выросшим на сосновых иголках, нелегко понять друг друга. Когда я хочу быть добрым, меня часто принимают за грубияна. Как я могу не быть странным для того, кто никогда не гулял под солнцем?”

В своей книге о Винкельмане Гете описал отношение человека к Природе в следующем прекрасном предложении: “Когда здоровая природа человека действует как единое целое; когда он ощущает себя единым с великим, прекрасным, благородным и достойным целым; когда чувство гармоничного благополучия доставляет ему чистый и свободный восторг; тогда Вселенная, если бы она могла осознавать свои собственные чувства, взорвалась бы радостью от достижения своей цели и с удивленным восхищением созерцала вершину своего собственного становления и бытия”. Чувством, которое находит выражение в этих предложениях, Парацельс просто пропитан. Из его глубин загадка человечества обретает для него форму. Давайте посмотрим, как это происходит в понимании Парацельса.

С самого начала путь, по которому прошла Природа, чтобы достичь своих высочайших высот, скрыт от человеческого понимания. Она действительно взобралась на вершину; но вершина не провозглашает: “я чувствую себя всей Природой”; напротив, она провозглашает: “я чувствую себя этим единственным, отделенным человеческим существом”. То, что на самом деле является достижением всей вселенной, ощущает себя отделенным, изолированным существом, стоящим особняком само по себе. В этом действительно заключается истинное существо человека, *а именно* в том, что он должен ощущать себя чем-то совершенно отличным от того, чем, в конечном счете, он является на самом деле. И если это противоречие, то человека следует назвать воплощенным в жизнь противоречием.

Человек - это вселенная по-своему; он рассматривает свое единство со вселенной как двойственность: он то же самое, что и вселенная; но он - вселенная как повторение, как единое существо. Это контраст, который Парацельс ощущает как Микрокосм (Человек) и Макрокосм (Вселенная). Человек для него - это вселенная в миниатюре. То, что заставляет человека таким образом рассматривать свои отношения с миром, - это его дух. Этот дух кажется как бы

связанным с единым существом, с единым организмом: и этот организм по самой природе всего своего существа принадлежит могучему потоку вселенной. Это один член, одно звено в этом целом, имеющее само свое существование только в связи со всеми другими звеньями или их членами. Но дух появляется как результат этого единого, отделенного организма и с самого начала видит себя связанным только с этим организмом. Он отрывает этот организм от матери-земли, из которой он вырос. Итак, для Парацельса глубоко укоренившаяся связь между человеком и вселенной скрыта в основных основах бытия, связь, которая скрыта через присутствие “духа”. Этот дух, который ведет нас к высшему пониманию, делая возможным знание, и ведет на основе этого знания к новому рождению на более высоком уровне, — это имеет своим первым результатом для нас, людей, скрытие от нас нашего собственного единства с целым.

Таким образом, природа человека, по Парацельсу, в первую очередь сводится к трем факторам: нашей чувственно-физической природе, нашему организму, который представляется нам естественным существом среди других природных существ и подобен природе всех других природных существ; нашей скрытой природе, которая является звеном в цепи всей вселенной и, следовательно, не замкнута внутри организма или ограничена им, но излучает и получает воздействие энергии на всю вселенную и от нее; и нашей высшей природе, нашему духу, который живет своей жизнью чисто духовным образом. Первый фактор в природе человека Парацельс называет “элементарным телом”; второй - эфирно-небесным, или “астральным телом”; а третий он называет “Душой”.

Таким образом, в “астральных” явлениях Парацельс признает промежуточную стадию между чисто физическими и собственно духовными, или душевными, явлениями. Следовательно, эти астральные действия проявятся, когда дух или душа, которая скрывает естественную основу нашего существа, приостановит свою деятельность. В мире сновидений мы видим простейшие явления этой сферы. Картины, которые витают перед нами в снах, с их удивительно значимой связью с событиями в нашем окружении и с состояниями нашей внутренней природы, являются продуктами нашей естественной основы, или корневого существа, которые затемняются более ярким светом души. Например, когда рядом с моей кроватью падает стул и мне снится целая драма, заканчивающаяся выстрелом на дуэли; или когда у меня учащается сердцебиение и мне снится кипящий котел, мы можем видеть, что в этих снах выявляются естественные процессы, которые полны смысла и осмысленности и раскрывают жизнь, лежащую между чисто органическими функциями и концептообразующей деятельностью, которая осуществляется в полном, ясном сознании духа. С этой областью связаны все явления, относящиеся к области гипноза и внушения; и в последнем случае разве мы не вынуждены признать взаимодействие между людьми, которое указывает на некоторую связь между существами в Природе, которая обычно скрыта высшей деятельностью разума? Исходя из этой отправной точки, мы можем прийти к пониманию того, что Парацельс имел в виду под “астральным” телом. Это совокупность тех природных процессов, под влиянием которых мы находимся или можем при особых обстоятельствах оказаться, или которые исходят от нас, без учета нашей души или разума в связи с ними, но которые все же не могут быть включены в понятие чисто физических явлений. Тот факт, что Парацельс считает истинами в этой области то, в чем мы сомневаемся сегодня, не подлежит сомнению с точки зрения, которую я уже описал.

Исходя из этих взглядов на природу человека, Парацельс подразделяет его на семь факторов или принципов, которые совпадают с теми, которые мы также находим в мудрости древних

египтян, у неоплатоников и в Каббале. Во-первых, человек является существом с физическим телом и, следовательно, подчиняется тем же законам, что и любое другое тело. Следовательно, в этом отношении он является чисто "элементарным" телом. Чисто физические законы тела объединяются в органический жизненный процесс, и Парацельс обозначает эту органическую последовательность законов терминами "*архей*" или "*дух жизни*". Затем органическое поднимается в область явлений, напоминающих духовное, но которые еще не являются должным образом духовными, и их он классифицирует как "астральные" явления. Из этих астральных явлений проявляются функции "*животной души*". Человек становится существом чувств.

Затем он связывает воедино свои чувственные впечатления в соответствии с их природой, своим пониманием или разумом, и в нем оживает "*человеческая душа*" или "*рассуждающая душа*". Он глубоко погружается в свои собственные ментальные продукты и учится распознавать "*дух*" как таковой, и таким образом он в конце концов поднялся до уровня "*духовной души*". Наконец, он должен прийти к осознанию того, что в этой духовной душе он постигает высшую основу вселенского бытия; духовная душа перестает быть индивидуальной, быть отделенной. Тогда возникает знание, о котором говорил Экхарт, когда он больше не чувствовал, что он говорит внутри себя, но что в нем Коренное Существо высказывает Само Себя. Наступило состояние, в котором Всеобщий Дух в человеке созерцает Самого Себя. Парацельс запечатлел ощущение этого состояния простыми словами: "*И это великая вещь, на которой следует остановиться: нет ничего ни на небесах, ни на земле, чего бы не было в Человеке. И Бог, обитающий на Небесах, Он также пребывает в Человеке*".

Используя эти семь принципов человеческой природы, Парацельс стремится выразить не что иное, как факты внутреннего и внешнего опыта. Неоспоримым остается тот факт, что то, что в человеческом опыте подразделяется на множество семи факторов, в высшей реальности является единством. Но высшее прозрение существует как раз для того, чтобы показать единство во всем, что кажется человеку множественным благодаря его телесной и духовной организации. На уровне высочайшего прозрения Парацельс из всех сил стремится слить единое Коренное Существо мира со своим собственным духом. Но он знает, что человек может познать Природу в ее духовности только тогда, когда он вступает в непосредственное общение с этой Природой. Человек постигает Природу не путем заселения ее изнутри себя произвольно предполагаемыми сущностями, а путем принятия и оценки ее такой, какая она есть, как Природа. Следовательно, Парацельс не ищет Бога или духа в Природе; но Природа, именно такая, какая предстает перед его глазами, является для него полностью, непосредственно божественной. Должен ли тогда кто-то сначала приписать растению душу, подобную человеческой, чтобы найти духовную?

Следовательно, Парацельс объясняет себе развитие вещей, насколько это возможно научными средствами его эпохи, в целом таким образом, что он воспринимает это развитие как чувственно-естественный процесс. Он заставляет все происходить из первопричины-материи, первопричины-воды (Илистер). И он рассматривает как дальнейший естественный процесс разделение первичной материи (которую он также называет великим Лимбом) на четыре элемента: Воду, Землю, Огонь и Воздух. Когда он говорит, что "*Божественное Слово*" вызвало множественность существ из первичной материи, это также следует понимать только так, как, возможно, в более поздней естественной науке нужно понимать отношение Силы к Материи.

“Дух” в прямом смысле этого слова еще не присутствует на данном этапе. Этот “Дух” является не фактической основой естественного процесса, а фактическим результатом этого процесса.

Этот Дух не создает Природу, но развивается сам из Природы. Немало утверждений Парацельса можно истолковать и в противоположном смысле. Таким образом, когда он говорит: “Нет ничего, что не обладало бы и не несло бы с собой также скрытый в нем дух, который не живет вместе с ним. Кроме того, есть не только *та* жизнь, которая шевелится и движется, как люди, животные, черви в земле, птицы в небе и рыбы в воде, но и все телесные и реальные вещи”.

Но в таких высказываниях Парацельс стремится лишь предостеречь нас от того поверхностного созерцания Природы, которое воображает, что может исчерпать сущность вещи парой “надуманных” концепций, согласно меткому выражению Гете. Он стремится не к тому, чтобы вложить в вещи некое воображаемое существо, но к тому, чтобы привести в движение все силы человека, чтобы выявить то, что на самом деле заложено в вещи.

Важно не позволить ввести себя в заблуждение тому факту, что Парацельс выражает себя в духе своего времени. Гораздо важнее осознать, какие вещи на самом деле возникали у него в голове, когда, глядя на Природу, он выражал свои идеи в формах, подходящих его возрасту. Он приписывает человеку, например, двойственную плоть, то есть двойственное телосложение. “Плоть также должна быть понята, что она бывает двух видов, а именно плоть, которая происходит от Адама, и плоть, которая не от Адама. Плоть от Адама - это грубая плоть, ибо она земная и ничего, кроме плоти, которую можно связать и ухватить, как дерево и камень. Другая плоть не от Адама, это тонкая плоть, ее нельзя связать или ухватить, ибо она сделана не из земли”. Что это за плоть, которая от Адама? Это все, что человек получил в результате естественного развития, следовательно, все, что перешло к нему по наследству. К этому добавляется все, что человек приобрел для себя в своем общении с окружающим миром с течением времени.

Современные научные концепции унаследованных характеристик и характеристик, приобретаемых в результате адаптации, легко вытекают из приведенной выше мысли Парацельса. “Более тонкая плоть”, которая делает человека способным к его интеллектуальной деятельности, не существовала в человеке с самого начала. Человек был “грубой плотью”, подобной животному, плотью, которую “можно связать и сжимать, как дерево и камень”. Следовательно, в научном смысле душа также является приобретенной характеристикой “грубой плоти”. То, что мысленно представлял себе ученый девятнадцатого века, когда говорил о факторах, унаследованных от животного мира, - это как раз то, что Парацельс имел в виду, когда использовал выражение “плоть, происходящая от Адама”.

Естественно, у меня нет ни малейшего намерения стирать разницу, существующую между ученым шестнадцатого и девятнадцатого веков. Действительно, именно в этом последнем столетии впервые удалось увидеть в полном научном смысле феномены живых существ в такой взаимосвязи, что их естественное родство и фактическое происхождение, вплоть до человека, ясно предстали перед глазами. Наука видит только естественный процесс, в то время как Линней в восемнадцатом веке видел духовный процесс и охарактеризовал его словами: “Существует столько видов живых существ, сколько было создано различных форм в начале”. Таким образом, во времена Линнея Дух еще предстояло перенести в пространственный мир и возложить на него задачу духовного порождения форм жизни, или “сотворения” их:

естествознание девятнадцатого века могло дать Природе то, что принадлежало Природе, а Духу - то, что принадлежало Духу. Природе даже поручена задача объяснения ее собственных творений; и Дух может погрузиться в себя там, где только его и можно найти, во внутреннем существе человека.

Но хотя в определенном смысле Парацельс мыслит в духе своего времени, все же он глубоко постиг отношение человека к Природе, особенно в связи с идеей Эволюции, Становления. Он не видел в Первозданном Существе вселенной чего-то, что в каком-либо смысле существует как законченная вещь, но он постиг Божественное в процессе Становления. Таким образом, он получил возможность по-настоящему приписать человеку самосозидательную деятельность. Ибо если божественный корень бытия как бы дан раз и навсегда, то ни о какой истинно творческой деятельности в человеке не может быть и речи. Затем творит не человек, живущий во времени, а Бог, пришедший из Вечности. Но для Парацельса такого Бога из Вечности не существует. Для него существует только вечное событие, и человек является одним из звеньев в этом вечном событии. То, что формирует человек, ранее в каком-либо смысле не существовало. То, что создает человек, является таким, каким он его создает, новым, оригинальным творением. Если это и должно называться божественным, то таковым оно может быть только в том смысле, в каком это творение человека. Следовательно, Парацельс может отводить человеку определенную роль в построении вселенной, что делает его со-архитектором в ее создании. Божественный корень бытия находится без человека, а не в том виде, в каком он есть с человеком.

“Ибо природа не выявляет ничего, что само по себе было бы совершенным, но человек должен сделать это совершенным”. Эта самосозидательная деятельность человека по созданию вселенной - это то, что Парацельс называет алхимией. “Это совершенствование и есть алхимия. Таким образом, алхимик - это пекарь, когда он печет хлеб, винодел, когда он делает вино, ткач, когда он шьет ткань”. Парацельс стремился стать алхимиком в своей области как Врач. “Поэтому я вполне могу написать здесь так много об алхимии, чтобы вы могли хорошо понять ее и испытать, что это такое и как ее следует понимать; и не найти в ней камня преткновения, из-за которого к вам не придут ни Золото, ни Серебро. Но имей в виду, что Тайны [целебные средства] будут открыты тебе.... Третий столп медицины - это алхимия, ибо приготовление лекарств невозможно без нее, потому что Природу нельзя использовать без искусства”.

Следовательно, в самом строгом смысле слова взор Парацельса обращен к Природе, чтобы услышать от нее самой, что она может сказать о том, что она производит. Он стремится исследовать законы химии, чтобы, в его понимании, работать как алхимик. Он представляет себе все тела составленными из трех основных субстанций: соли, Серы и Ртути. То, что он называет таким образом, естественно, не совпадает с тем, что позднейшая химия называет исключительно и строго этими именами; так же мало, как то, что Парацельс понимает как первичную субстанцию, является таковой в смысле нашей более поздней химии. Разные вещи в разное время назывались одними и теми же именами. То, что древние называли четырьмя стихиями: Землей, Водой, Воздухом и Огнем, мы имеем и по сей день. Но мы называем эти четыре “элемента” уже не “стихиями”, а агрегатными состояниями и имеем для них обозначения: твердое, жидкое, газообразное и эфирное. Земля, например, была для древних не землей, а “твердым телом”.

Опять же, мы можем ясно распознать три корневые субстанции Парацельса в современных концепциях, хотя и не в нынешних названиях с подобным звучанием. Для Парацельса растворение в жидкости и сжигание являются двумя наиболее важными химическими процессами, которые он использует. Если тело растворить или сжечь, оно распадается на составные части. Что-то остается нерастворимым; что-то растворяется или сгорает. То, что осталось позади, для него имеет природу Соли; растворимая (жидкая) природа Ртути; в то время как он называет Серой ту часть, которая может быть сожжена.

Все это, взятое как относящееся к материальным вещам, может оставить равнодушным человека, который не может смотреть дальше таких естественных процессов; тот, кто стремится любой ценой постичь дух своими чувствами, будет населять эти процессы всевозможными одухотворяющими существами. Однако тот, кто, подобно Парацельсу, знает, как рассматривать их в связи с целым, позволяющим раскрыться его тайне во внутреннем существе человека, — он принимает их такими, какими их предлагают чувства; он сначала не интерпретирует их заново; ибо точно так же, как явления Природы лежат перед нами в их чувственной реальности, так и они, по-своему, раскрывают нам загадку существования. То, что через свою чувственную реальность они должны раскрыть изнутри души человека, стоит для того, кто стремится к свету высшего знания, намного выше всех сверхъестественных чудес, которые человек может изобрести или которые ему откроют об их предполагаемом “духе”. Нет “Духа Природы”, способного изречь более высокие истины, чем могучие творения самой Природы, когда наша душа связывает себя дружбой с этой Природой и прислушивается к откровениям ее тайн в интимном и нежном общении. Такая дружба с Природой была тем, к чему стремился Парацельс.

ВАЛЕНТИН ВАЙГЕЛЬ И ЯКОБ БЕМЕ

По мнению Парацельса, важнее всего было приобрести идеи о Природе, которые должны были дышать духом высшего понимания, которое он олицетворял. Родственным ему мыслителем, который применил тот же способ постижения вещей, в частности, к своей собственной природе, является ВАЛЕНТИН ВАЙГЕЛЬ (1533-1588). Он вырос из протестантской теологии в том же смысле, в каком Экхарт, Таулер и Сузо выросли из римско-католической теологии. У него есть предшественники в лице Себастьяна Франка и Каспара Швенкфельдта. Эти двое, в отличие от ортодоксальных церковников, цепляющихся за внешнее исповедание, указывали сверху вниз на углубление внутренней жизни. Для них ценен не тот Иисус, которого проповедуют Евангелия, а Христос, который может родиться в каждом человеке как его глубинная природа и стать для него Спасителем от низшей жизни и проводником к идеальному возвышению.

Вайгель молча и смиренно исполнял обязанности священника в Жшопау. Только из оставленных им трудов, впервые напечатанных в семнадцатом веке, мир узнал что-либо о важных идеях, которые пришли к нему о природе человека.^[15]

Вайгель чувствует себя обязанным получить четкое представление о своем отношении к учению Церкви; и это ведет его дальше к исследованию основных основ всего знания. Может ли человек познать что-либо через исповедание веры - это вопрос, ответ на который он может дать себе только тогда, когда узнает, как человек знает. Вейгель начинает с низшего вида познания. Он спрашивает себя: "Как я узнаю чувственный объект, когда он предстает передо мной?"

Оттуда он надеется подняться к точке зрения, с которой он сможет дать себе отчет о высшем знании.

В познании с помощью органов чувств инструмент (орган чувств) и объект, “двойник” (*Gegenwurf*) противостоят друг другу. “Поскольку в естественном восприятии должны быть две вещи, такие как объект или ”двойник“, который должен быть познан и увиден глазом; и глаз, или воспринимающий, который видит или познает объект, поэтому ты противопоставляешь их друг другу: исходит ли знание от объекта к глазу; или же суждение или познание вытекает из глаза в объект”.^[16] Вейгель теперь говорит себе: если познание (или знание) перетекло из ”двойника” (или вещи) в глаз, то ты должен противопоставить их друг другу”. , то по необходимости от одной и той же вещи всем должно открыться сходное и совершенное познание. Но это не так, ибо каждый человек видит в меру своих собственных глаз. Только глаза, а не ”двойник” (или объект) могут быть виноваты в том, что об одной и той же вещи возможны различные представления. Чтобы прояснить этот вопрос, Вайгель сравнивает видение с чтением. Если бы книги там не было, я, естественно, не смог бы ее прочесть; но она все еще могла бы быть там, и все же я ничего не смог бы в ней прочесть, если бы не понимал искусства чтения. Следовательно, книга должна быть там; но сама по себе она не может дать мне ни малейшей информации; я должен извлекать все, что я читаю, изнутри себя. Такова также природа чувственного восприятия. Цвет присутствует как “двойник”, но сам по себе он ничего не может дать глазу. Глаз должен распознать, что такое цвет, сам по себе. Насколько мало содержания книги находится в читателе, настолько же мало цвета в глазах. Если бы содержание книги было в читателе, ему не нужно было бы ее читать. Однако при чтении это содержание вытекает не из книги, а от читателя. То же самое происходит и с чувственным объектом. Что такое разумная вещь перед ним; это течет не извне в человека, а изнутри наружу.

Исходя из этих мыслей, можно было бы сказать: если все знание перетекает от человека к объекту, то человек знает не то, что находится в объекте, а только то, что есть в человеке. Детальная разработка этого направления мысли привела к появлению точки зрения Иммануила Канта (1724-1804).^[17]

Вайгель говорит себе: даже если знание исходит от человека, это все равно только бытие ”двойника” (или объекта), которое выявляется таким косвенным образом через человека. Как я узнаю содержание книги, читая ее, а не по своему собственному содержанию, так и цвет ”двойника” я узнаю через глаз, а не какой-либо цвет, который можно найти в глазу или во мне самом. (Таким образом, Вайгель приходит своим собственным путем к результату, с которым мы уже сталкивались у Николая Кузанского. Ср. стр. 151-160). Таким образом, Вайгель достиг ясности относительно природы чувственного восприятия. Он пришел к убеждению, что все, что внешние вещи могут сообщить нам, может исходить только из нашей собственной внутренней природы. Человек не может оставаться пассивным, когда он пытается познать чувственные объекты и стремится просто позволить им воздействовать на него; но он должен занять активную позицию и извлекать знание изнутри себя. Двойник (или объект) просто пробуждает знание в душе. Человек поднимается к более высокому знанию, когда его дух становится своим собственным “двойником”. Из чувственного познания видно, что никакое познание не может проникнуть в человека извне. Следовательно, не может быть такого явления, как внешнее откровение, но только внутреннее пробуждение.

Как сейчас внешний двойник ждет, пока в его присутствии не появится человек, в котором он сможет выразить свое существо, так и человек, стремящийся быть своим собственным “двойником” (или объектом), должен ждать, пока в нем не пробудится знание своего собственного существа. Если в познании через чувства человек должен занять активную позицию, чтобы он мог привести к встрече с “двойником” его собственное существо, то в высшем познании человек должен сохранять пассивность, потому что теперь он сам является “двойником”. Он должен признать его бытие в себе. Поэтому познание духа представляется ему просвещением свыше. В отличие от чувственного познания, Вайгель поэтому называет высшее познание “Светом милосердия”. Этот “Свет милосердия” на самом деле есть не что иное, как самопознание духа в человеке или возрождение знания на более высоком уровне созерцания.

Теперь точно так же, как Николай Кузанский, следуя по своему пути от знания к созерцанию, на самом деле не приводит к повторному рождению полученных им знаний на более высоком уровне, а только вера Церкви, в которой он воспитывался, обманчиво предстает перед ним как такое повторное рождение, так же обстоит дело и с Вайгелем. Он направляет себя на правильную дорогу, но снова теряет ее в тот самый момент, когда ступает на нее. Тот, кто пойдет по пути, указанному Вайгелем, может считать последнего своим проводником только до отправной точки.

То, что предстает перед нами в работах мастера-сапожника из Герлица Якоба Беме (1575-1624), звучит как радостный порыв Природы, восхищающейся своим существом на вершине своей эволюции. Перед нами предстает человек, у слов которого есть крылья, сотканные из вдохновляющего чувства того, что мы увидели знание, сияющее в нем как Высшая Мудрость. Якоб Беме описывает свое собственное состояние как Благодетельство, которое стремится быть только Мудростью, и как Мудрость, которая стремится жить только в Благодетельстве: “Когда я боролся во имя Бога, вот, чудесный свет озарил мою душу, такой, который был совершенно чужд дикой природе; тогда я впервые узнал, что такое Бог и человек и что Бог должен делать с людьми”.

Якоб Беме больше не ощущает себя отдельным существом, выражающим свои прозрения; он ощущает себя органом великого Всеобщего Духа, говорящего в нем. Пределы его личности не кажутся ему пределами Духа, который говорит внутри него. Этот Дух для него присутствует повсюду. Он знает, что “софист обвинит его”, когда он будет говорить о начале мира и его сотворении: “в то время я не был там и сам этого не видел. Ему будет сказано, что в сущности моей души и тела, когда я еще не был ‘Я’, но когда я все еще был сущностью Адама, я присутствовал там и сам растратил свою славу в Адаме”.

Только внешними сравнениями Беме может показать, как вспыхнул свет в его внутреннем существе. Когда однажды мальчиком он оказывается на вершине горы, он видит над собой место, где большие красные камни, кажется, закрывают гору; вход открыт, и в его глубине он видит сосуд, полный золота. Дрожь пробегает по его телу; и он продолжает свой путь, так и не прикоснувшись к сокровищу. Позже он поступает в ученики к сапожнику в Герлице. В магазин заходит незнакомец и требует пару туфель. Беме не разрешается продавать их в отсутствие своего хозяина. Незнакомец уходит, но через некоторое время вызывает подмастерья из лавки и говорит ему: “Джейкоб, ты маленький, но когда-нибудь ты станешь совсем другим человеком, над которым мир будет восхищаться”. В более зрелые годы Якоб Беме видит отражение яркого

солнца в оловянном сосуде: вид, который таким образом предстает перед ним, кажется ему приоткрывающим глубокую тайну. Даже после впечатления от этого внешнего вида он считает, что владеет ключом к загадкам Природы.

Он живет как духовный отшельник, смиренно зарабатывая на жизнь своим ремеслом, и между делом, как бы для собственного воспоминания, он записывает гармонии, которые звучат в его внутреннем существе, когда он чувствует Дух в себе. Фанатизм священнического рвения делает жизнь человека тяжелой; тот, кто не желает ничего, кроме чтения Священного Писания, которое освещает для него свет его внутренней природы, подвергается преследованиям и пыткам со стороны тех, кому доступны только внешние предписания, жесткое, догматическое исповедание веры.

Одна мировая загадка остается тревожным присутствием в душе Якоба Беме, подталкивая его к познанию. Он верит, что в своем духе пребывает в божественной гармонии; но когда он смотрит вокруг себя, он повсюду видит разлад в божественной работе. Человеку принадлежит свет Мудрости; и все же он подвержен заблуждениям; в нем живет стремление к добру, и все же диссонанс зла звучит на протяжении всего человеческого развития. Природа управляется своими собственными великими законами; и все же ее гармония нарушается бессмысленными событиями и борьбой стихий. Как следует понимать этот разлад в гармоничном мировом целом? Этот вопрос мучает Якоба Беме. Он выходит в центр мира его мыслей. Он стремится обрести взгляд на мир в целом, который должен включать в себя несогласных. Ибо как может концепция, оставляющая необъясненным действительный существующий диссонанс, объяснить мир? Диссонанс должен быть объяснен из гармонии, зло - из самого добра. Давайте, говоря об этих вещах, ограничимся добром и злом, в которых находит свое выражение отсутствие гармонии в более узком смысле. Ибо, по сути, Якоб Беме также ограничивает себя этим. Он может это сделать, поскольку Природа и человек предстают перед ним как единое целое. Он видит в обоих схожие законы и процессы. Бесцельное кажется ему злом в Природе, точно так же, как зло кажется ему чем-то бесцельным в человеке. Похожие фундаментальные силы правят и здесь, и там. Для того, кто познал происхождение зла в человеке, источник зла в Природе также открыт и ясен.

Итак, как зло, равно как и добро, может проистекать из одного и того же Корня-Существа? Говоря в смысле Якоба Беме, можно было бы дать следующий ответ. Коренное Существо не осуществляет свое существование само по себе. Множественность мира участвует в этом существовании. Как человеческое тело живет своей жизнью не как отдельный член, а как множество членов, так и Коренное Существо. И как человеческая жизнь изливается в это множество членов, так и Коренное Существо изливается во многообразие вещей этого мира. Насколько верно то, что у всего человека только одна жизнь, настолько же верно и то, что у каждого члена есть своя собственная жизнь. И насколько мало противоречит всей гармоничной жизни человека то, что его рука обращается против его собственного тела и наносит ему раны, настолько же мало невозможно, чтобы вещи этого мира, которые живут жизнью Корня-Существа по-своему, обращались друг против друга. Таким образом, Коренное Существо, разделяя себя между различными жизнями, наделяет каждую такую жизнь способностью обращаться против целого.

Зло исходит не от добра, а от того, как живет добро. Как свет способен сиять только тогда, когда он пронзает тьму, так и добро может воплотиться в жизнь только тогда, когда оно пронизывает

свою противоположность. Из “бездонной бездны” тьмы изливается свет; из “беспочвенности” безразличного рождается Добро. И как в тени только прояснение требует указания на свет; но темнота, как нечто само собой разумеющееся, ощущается как то, что ослабляет свет; так и в мире во всех вещах ищут только законопослушный характер; и зло, бесцельное, принимается как нечто само собой разумеющееся, понятное само по себе. Таким образом, несмотря на то, что для Якоба Беме Корень Бытия - это Все, все же ничто в мире не может быть понято, если не смотреть одновременно и на Корень Бытия, и на его противоположность. “Добро поглотило в себе зло или отвратительное.... Каждое существо содержит в себе добро и зло, и в своем раскрытии, когда оно переходит в разделение, оно становится противоречием качеств, поскольку одно стремится преодолеть другое”.

Следовательно, это полностью соответствует взгляду Якоба Беме - видеть во всем и в каждом процессе мира как добро, так и зло; но это не согласуется с его смыслом - без лишних слов искать Корень Бытия в смешении добра и зла. Коренное Существо должно поглотить зло; но зло не является частью Коренного Существа. Якоб Беме ищет Корень Бытия мира; но сам мир возник из “бездонной бездны” через Корень Бытия. “Внешний мир - это не Бог, и он вечно будет называться не Богом, а всего лишь существом, в котором Бог проявляет Себя.... Когда кто-то говорит: Бог - это все, Бог - это небо и земля, а также внешний мир, это верно: ибо от него и в нем все изначально укоренено. Но что мне делать с таким высказыванием, которое не является религией?”

На фоне такого взгляда в его сознании сформировались представления Якоба Беме о бытии всего мира, так что он создает упорядоченный мир в виде серии шагов из “бездонной пропасти”. Этот мир созидает себя в семи естественных формах. В темной терпкости Коренное Существо принимает форму, безмолвно замкнутое внутри себя и неподвижное. Эту терпкость Беме понимает под символом Соли. Используя такие обозначения, он опирается на Парацельса, который позаимствовал у химических процессов свои названия для процессов Природы. Поглощая свою противоположность, первая природная форма переходит в форму второй; терпкое, неподвижное обретает движение; В него входят Сила и Жизнь. Ртуть (Меркурий) является символом этой второй формы. В борьбе Покоя и Движения, Смерти с Жизнью раскрывается третья форма Природы (Сера). Эта Жизнь, борющаяся внутри себя, становится явной самой себе; отныне она живет уже не внешней битвой своих членов; в ней как бы трепещет объединяющая сияющая вспышка, сама озаряющая ее собственное существо (Огонь). Эта четвертая форма Природы поднимается до пятой, живой битвы частей, покоящихся самих в себе (Вода). На этом уровне, как и на первом, присутствует внутренняя терпкость и немота; только это не абсолютный покой, безмолвие внутренних противоположностей, а внутреннее движение противоположностей. Это не неподвижное, покоящееся само по себе, но перемещенное, то, что было зажжено огненной вспышкой четвертой стадии. На шестом уровне Коренное Существо само начинает осознавать себя как такую внутреннюю жизнь. Живые существа, наделенные чувствами, представляют эту форму Природы. Якоб Беме называет это “Лязгом” или Зовом, и при этом принимает чувственное восприятие звука как символ чувственного восприятия в целом. Седьмая форма Природы - это Дух, возвышающийся на основе своих чувственных восприятий (Мудрости). Он снова обнаруживает себя самим собой, Коренным Существом, внутри мира, который вырос из “бездонной бездны”, сформировавшись из гармоничного и диссонирующего. “Святой Дух приносит Славу этого Величия в существо, в котором раскрывается Божество”.

Именно с такими взглядами Якоб Беме стремится постичь тот мир, который для него, согласно знаниям его времени, считался реальным миром фактов. Для него все является фактом, который так рассматривается естествознанием его времени и Библией. Его способ понимания вещей - это одно, а его мир фактов - совсем другое. Можно себе представить, что первое применимо к совершенно иному знанию фактов. И вот перед нашими глазами предстает Якоб Беме таким, каким он мог бы предстать на стыке девятнадцатого и двадцатого веков. Такой человек своим представлением о вещах насытил бы не библейский шестидневный труд по сотворению мира и битву ангелов и дьяволов, а геологические знания Лайелла и факты из *"Истории сотворения мира"* Геккеля. Тот, кто может проникнуть в дух сочинений Якоба Беме, должен прийти к этому убеждению.^[18]

ДЖОРДАНО БРУНО И АНГЕЛУС СИЛЕЗИУС

В первом десятилетии шестнадцатого века научный гений Николая Коперника (1473-1543) разработал в замке Гейльсберг в Пруссии интеллектуальную структуру, которая заставляет людей последующих эпох смотреть на звездное небо с иными представлениями, чем те, которые были у их предков в древности и средневековье. Для них земля была местом их обитания, покоящимся в центре Вселенной. Звезды, однако, были для них существами совершенной природы, чье движение происходило по кругам, потому что круг является представителем совершенства.

В том, что звезды являли человеческим чувствам, они видели нечто от природы души, нечто духовное. Это был один вид речи, на которой вещи и процессы на земле обращались к человеку; совсем другой - речь сияющих звезд за пределами Луны в чистом эфире, который казался некой духовной природой, заполняющей пространство. У Николая Кузанского уже сформировались другие идеи.

Благодаря Копернику земля стала для человека братским существом перед лицом других небесных тел, звездой, движущейся подобно другим. Все различие, которое земля может показать человеку, он мог бы теперь свести к следующему: земля - это его жилище. Его больше не заставляли думать по-другому о событиях на этой земле и в остальном мировом пространстве. Мир его чувств расширился до самых отдаленных пространств. Отныне он был вынужден допустить, чтобы то, что проникало в его глаз из эфира, считалось миром чувств в такой же степени, как и земные вещи. Он больше не мог чувственно искать Дух в эфире.

Тот, кто отныне стремится к высшему знанию, должен прийти к взаимопониманию с этим расширенным миром чувств. В прежние века задумчивый разум человека стоял перед миром фактов. Теперь он столкнулся с новой задачей. Земные вещи больше не могли выражать эту природу только из внутреннего существа человека. Эта его внутренняя природа была призвана принять дух чувственного мира, который одинаково заполняет Все Пространство повсюду.

Мыслитель из Нолы Филотео Джордано Бруно (1548-1600) столкнулся с такой проблемой. Чувства покорили вселенную пространства; отныне Дух больше нельзя найти в пространстве. Таким образом, человек был направлен извне, чтобы отныне искать Дух только там, где на основе глубоких внутренних переживаний искали его те славные мыслители, ряды которых

наши предыдущие изложения привели к нам. Эти мыслители опирались на тот взгляд на мир, к которому позже привело человечество развитие естественных знаний. Солнце этих идей, которое позже должно воссиять над новым взглядом на Природу, вместе с ними все еще стоит за горизонтом; но их свет уже появляется как ранняя заря в то время, когда мысли людей о самой природе все еще находятся во тьме ночи.

Шестнадцатый век предоставил естествознанию небесные просторы для чувственного мира, к которому оно по праву принадлежит; к концу девятнадцатого века эта наука продвинулась так далеко, что даже в явлениях растительной, животной и человеческой жизни она могла приписать миру чувственных фактов то, что принадлежит ей. Таким образом, ни в вышестоящем эфире, ни в развитии живых существ эта естественная наука отныне не может искать ничего, кроме разумных, обыденных процессов. Как мыслитель шестнадцатого века должен был сказать: “Земля - это звезда среди других звезд, подчиняющаяся тем же законам, что и другие звезды”; так и мыслитель девятнадцатого века должен сказать: “Человек, каким бы ни было его происхождение и его будущее, является для антропологии всего лишь млекопитающим, и более того, тем млекопитающим, чья организация, потребности и болезни наиболее сложны, чей мозг с его удивительными способностями достиг высочайшего уровня развития”.^[19]

С такой точки зрения, достигнутой с помощью естествознания, больше не может происходить никакой путаницы между духовным и чувственным, при условии, что человек правильно понимает себя. Развитое естествознание делает невозможным искать в Природе Дух, задуманный по образцу чего-то материального, точно так же, как здоровое мышление делает невозможным искать причину поступательного движения часовой стрелки не в механических законах (Духе неорганической природы), а в особом Даймоне, который, как предполагается, вызывает движение стрелок. Эрнст Геккель был совершенно прав, отвергая как ученый грубую концепцию Бога, постигнутого материальным образом. “В высших и более абстрактных формах религии телесный облик отбрасывается, и Богу поклоняются как чистому Духу, лишенному тела. ‘Бог есть Дух, и поклоняющиеся ему должны поклоняться ему в духе и истине’. Но, тем не менее, душевная деятельность этого чистого Духа остается совершенно такой же, как и у антропоморфного личного Бога. На самом деле даже этот нематериальный Дух мыслится не как бестелесный, а как невидимый, подобный газу. Таким образом, мы приходим к парадоксальной концепции Бога как газообразного позвоночного”.^[20]

В действительности, фактическое, осязаемое существование чего-либо духовного можно предположить только тогда, когда непосредственный чувственный опыт показывает что-то духовное, и можно предположить только такую степень духовного, которая может быть воспринята таким образом. Этот первоклассный мыслитель, Б. Карнери, осмелился сказать (в своей книге: *Эмпирическое понимание и познание*, стр. 15): “Изречение: нет духа без материи, но также нет материи без духа, — дало бы нам право распространить этот вопрос и на растение, более того, даже на любой каменный блок, взятый наугад, где, кажется, очень мало что говорит в пользу этих коррелятивных концепций”. Духовные явления, по сути, являются результатами различных действий организма; Дух мира присутствует в мире не в материальном смысле, а именно духовным образом. Душа человека - это сумма процессов, в которых Дух проявляется наиболее непосредственно как факт. Однако в форме такой души Дух присутствует только в человеке. И это подразумевает, что человек неправильно понимает Дух, что он совершает худший грех против Духа, ища Дух в форме Души где-то еще, кроме человека, воображая другие существа, одухотворенные таким же образом, как человек. Тот, кто делает это, только

показывает, что он не испытал Духа внутри себя; он испытал только ту внешнюю форму проявления Духа, Душу, которая царит в нем. Но это точно так же, как если бы кто-то рассматривал окружность, нарисованную карандашом, как реальную, математически идеальную окружность. Тот, кто не ощущает в себе ничего, кроме душевной формы Духа, чувствует себя вследствие этого вынужденным принимать такую же душевную форму и в нечеловеческих вещах, чтобы таким образом ему не нужно было оставаться укорененным в материальности грубых чувств. Вместо того, чтобы думать о корень-сущность мира как дух, он думает о нем, как Мировой Души, и постулаты общей ensoulment природы.

Джордано Бруно, которому навязали новый коперниканский взгляд на Природу, смог постичь Дух в мире, из которого он был изгнан в своей старой форме, не иначе как как Мировую Душу. При знакомстве с трудами Бруно (особенно с его глубоко продуманной книгой *"О повторных принципах, элементах и причинах"*) создается впечатление, что он думал о вещах как об одухотворенных, хотя и в разной степени. В действительности он не испытывал в себе Духа, поэтому он постигает Дух по образцу человеческой души, в которой он единственный столкнулся с ним. Когда он говорит о Духе, он представляет его себе следующим образом: "Универсальный разум - это самая сокровенная, наиболее эффективная и наиболее особая способность и потенциальная часть Мировой Души; это нечто единое и идентичное, что наполняет Все, освещает вселенную и инструктирует Природу, как производить свои виды такими, какими они должны быть". В этих предложениях Дух, правда, не описывается как "газообразное позвоночное", но он описывается как существо, подобное человеческой душе. "Пусть теперь вещь будет такой маленькой, какой вам заблагорассудится, она все же содержит в себе частичку духовной субстанции, которая, когда находит подходящий для нее субстрат, превращается в растение, животное и преобразуется в любое выбранное вами тело, которое обычно называют одушевленным. Ибо Дух можно найти во всех вещах, и не существует даже самого крошечного тела, которое не заключало бы в себе такой его доли, которая вызывает его к жизни".

Поскольку Джордано Бруно на самом деле не испытывал Духа как Духа в себе, он мог поэтому спутать жизнь Духа с внешними механическими процессами, с помощью которых Раймонд Люлли (1235-1315) хотел раскрыть секреты Духа в своем так называемом "Великом искусстве" (*Ars Magna*). Философ нового времени Франц Brentano описывает это "Великое искусство" так: "Концепции должны были быть начертаны на концентрических, отдельно вращающихся дисках, а затем при их вращении создавались самые разнообразные комбинации". Все, что случайно возникло при вращении этих дисков, было сформировано в суждение о высших истинах. И Джордано Бруно в своих многочисленных скитаниях по Европе появлялся в различных учебных заведениях в качестве учителя этого "Великого искусства". Он обладал дерзновенной отвагой думать о звездах как о мирах, совершенно аналогичных нашей земле; он расширил кругозор научного мышления за пределы земли; он думал о небесных телах уже не как о телесных духах; но он все еще думал о них как о духах, подобных душам. Нельзя быть несправедливым к человеку, которого католическая церковь приговорила к смертной казни за его передовой образ мышления. Требовалось нечто гигантское, чтобы использовать все пространство небес в рамках того же взгляда на вселенную, который до сих пор применялся только к вещам на земле, хотя Бруно все еще считал чувственное подобным душе.

В семнадцатом веке появился Иоганн Шеффлер по имени Ангелус Силезиус (1624-1677), личность, в которой в могучей гармонии души еще раз засияло то, что подготовили Таулер, Вайгель, Якоб Беме и другие. Собранные, так сказать, в духовный фокус и сияющие повышенной светоносной силой, идеи названных мыслителей находят свое отражение в его книге: “Черубинишер Вандерсманн. Geistreiche Sinn- und Schlussreime.” И все, что произносит Ангелус Силезиус, предстает как такое непосредственное, неизбежное, естественное раскрытие его личности, как будто этот человек был призванособым провидением воплотить мудрость в личной форме. Простой, само собой разумеющийся способ, которым он воплощает мудрость, находит свое выражение в высказываниях, которые, даже с точки зрения их искусства и формы, достойны восхищения. Подобно некоему духовному существу, Он парит над всем земным существованием; и то, что он говорит, подобно дыханию иного мира, заранее освобожденного от всего грубого и нечистого, от чего человеческая мудрость обычно лишь с большим трудом освобождается.

Только тот является истинно познающим, в смысле Ангелуса Силезиуса, кто обращает око Всего к видению в самом себе; он один видит свое действие в истинном свете, кто чувствует, что это действие совершается в нем рукой Всего: “Бог во мне - огонь, а я в нем - свет; разве мы не находимся в самом сокровенном общении друг с другом?” — “Я богат, как Бог; не может быть ни одной пылинки, которую я — поверь мне, человек, — не имел бы с Ним общего”. — “Бог любит меня превыше Себя; если я люблю Его превыше себя: я отдаю Ему столько, сколько Он дает мне от Себя”. — “Птица парит в воздухе, камень покоится на земле; в воде живет рыба, мой дух в руке самого Бога”. — “Ты рожден от Бога, тогда Бог расцветает в тебе; и Его Божество - твой сок и твое украшение”. — “Стой! куда ты бежишь? Небеса в тебе: ищешь ли ты Бога где-нибудь в другом месте, ты скучаешь по Нему вечно”.

Для того, кто таким образом ощущает себя в Целом, прекращается всякое разделение между “я” и другим существом; он больше не ощущает себя отдельной личностью; скорее, он ощущает все, что в нем есть, как часть мира, свое собственное подлинное существо, более того, как само это Мировое Целое. “Мир, он не удерживает тебя; ты сам - это мир, который удерживает тебя, в тебе, с тобой, так сильно связанный”. — “Человек никогда не достигнет совершенного блаженства до тех пор, пока это единство не поглотит инаковость”. - “Человек — это все; если ему чего-то недостает, то, по правде говоря, он не знает своего собственного богатства”.

Как чувствующее существо, человек является вещью среди других вещей, и его органы чувств сообщают ему, как чувствующей индивидуальности, сенсорные известия о вещах в пространстве и времени вне его; но когда Дух говорит в человеке, тогда не остается ни внешнего, ни внутреннего; здесь нет ничего, и там нет ничего духовного; нет ничего более раннего и ничего более позднего; пространство и время исчезли в созерцании Всеобщего Духа. Только до тех пор, пока человек смотрит вперед как индивидуум, он здесь, а вещь там; и только до тех пор, пока он смотрит вперед как индивидуум, это раньше, а это позже. “Человек, если ты перенесешь свой дух во времени и месте, то каждое мгновение сможешь пребывать в вечности”. — “Я сам — вечность, когда оставляю время позади, и “я” в Боге и Бог в “я” вместе постигают”. - “Роза, которую видит здесь твой внешний глаз, так цвела в Боге от века”. — “Поставь себя в центр, чтобы увидеть все сразу: что происходило тогда и сейчас, здесь и в царстве небесном”. — “Так долго для тебя, мой друг, в уме остаются место и время: так долго ты не понимаешь, что такое Бог и что такое вечность”. — “Когда человек удаляется от многообразия и внутренне обращается к Богу, так приходит он к единству”. Таким образом, достигнута

вершина, на которой человек выходит за пределы своего индивидуального “Я” и устраняет всякое противостояние между миром и самим собой. Для него начинается высшая жизнь. Внутреннее переживание, которое приходит к нему, представляется ему смертью старого и воскресением в новой жизни. “Когда ты возвышаешь себя над самим собой и позволяешь Богу управлять собой, тогда в твоём духе происходит вознесение на небеса”. — “Тело в духе должно воскреснуть, дух тоже в Боге: если ты в нём, мой человек, будешь жить вечно блаженным”. “Так много моего ‘Я’ во мне уменьшается; поэтому к власти приходит ‘Я’ самого Господа”.

С такой точки зрения человек осознаёт своё значение и значение всех вещей в сфере вечной необходимости. Все Естественное немедленно предстает перед ним как Божественный Дух. Мысль о божественном Всеобщем Духе, который все ещё мог бы иметь бытие над вещами этого мира и рядом с ними, исчезает как вытесненная концепция. Этот Всеобщий Дух кажется настолько излитым в вещи, настолько становится единым в бытии с вещами, что его вообще нельзя было бы больше мыслить, если бы хотя бы один отдельный элемент мыслился отдельно от его существа. “Нет ничего, кроме меня и тебя; и если бы нас двоих не было, тогда Бог перестал бы быть Богом, и небеса рухнули бы”. — Человек ощущает себя необходимым звеном в мировой цепи. В его поступках больше нет ничего от произвола или индивидуальности. То, что он делает, необходимо в целом, в мировой цепи, которая развалилась бы на куски, если бы это его деяние выпало из нее. “Бог не может создать без меня ни единого червячка: если я вместе с ним не поддерживаю его, он сразу же разорвется на части”. — “Я знаю, что без меня Бог не сможет прожить ни минуты: если я сойду на нет, ему придется испустить дух”. — На этой высоте человек впервые видит вещи в их реальном бытии. Ему больше не нужно приписывать извне мельчайшей вещи, грубовато ощущаемому, духовную сущность. Ибо точно так же, как эта мельчайшая вещь, во всей своей малости и грубой чувствительности, она является связующим звеном в Целом. “Ни одна пылинка не может быть такой мерзкой, ни одна пылинка не может быть такой маленькой: мудрый человек видит в ней Бога во всей красе”. “В горчичном зерне, если ты хочешь это понять, заключен образ всего, что вверху и внизу”.

Человек чувствует себя свободным на этой высоте. Ибо стеснение существует только там, где вещь может ограничивать извне. Но когда все, что снаружи, перетекло во внутреннее, когда противоположность между “Я и миром”, “Снаружи и внутри”, “Природой и Духом” исчезла, человек тогда ощущает все, что движет им, как свой собственный импульс. “Закрой меня, как только сможешь, в тысячу оков: я все равно буду совершенно свободен”. — “Поскольку моя воля мертва, постольку Бог должен делать то, что я хочу; я сам предписываю ему образец и цель”. — В этот момент прекращаются все моральные обязательства, приходящие извне: человек становится для самого себя мерилom и целью. Он не подчиняется никакому закону, ибо закон тоже стал его существом. “Ибо закон нечестив; если бы не было писаной заповеди, благочестивые все равно любили бы Бога и своего ближнего”.

Таким образом, на более высоком уровне знания человеку возвращается невинность Природы. Он выполняет задачи, которые ставятся перед ним в ощущении внешней необходимости. Он говорит себе: благодаря этой железной необходимости тебе дано вырвать из этой самой железной необходимости то звено, которое было отведено тебе. “Вы, мужчины, учитесь только у лугового цветка: как вам угодить Богу и при этом быть красивыми”. — “Роза существует без ‘зачем’ и потому, что она цветет, потому что она цветет; она не обращает внимания на себя, не спрашивает, видят ли ее люди”. Человек, поднявшийся на более высокий уровень, чувствует в себе вечное, необходимое давление Всего, как луговой цветок; он действует, как цветет луговой

цветок. Чувство его моральной ответственности растет во всех его поступках до безмерности. Ибо то, чего он не делает, удаляется от Всего, является умерщвлением этого Всего, поскольку возможность такого умерщвления лежит на нем. “Что это, не грешить? Тебе не нужно долго расспрашивать: иди, немые цветы скажут тебе это”. — “Все должны быть убиты. Если ты не убьешь себя за Бога, то в конце концов вечная смерть убьет тебя за врага”.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Прошло почти два с половиной столетия с тех пор, как Ангелус Силезиус собрал глубокую мудрость своих предшественников в своем *"Черубинском страннике"*. Эти столетия принесли богатые знания о природе. Гете открыл обширные перспективы для естествознания. Он стремился подняться по вечным, неизменным законам функционирования Природы на ту вершину, где они с такой же необходимостью приводят к появлению человека, точно так же, как на более низком уровне они порождают камень.^[21] Ламарк, Дарвин, Геккель и другие продолжали работать в направлении этого способа понимания вещей. “Вопрос всех вопросов”, касающийся естественного происхождения человека, нашел свой ответ в девятнадцатом веке; и другие связанные с этим проблемы в сфере природных явлений также нашли свои решения. Современные люди понимают, что нет необходимости выходить за пределы сферы действительного и чувственного, чтобы понять последовательность существ, вплоть до человека, в его развитии чисто естественным образом.

И, далее, проникновение И. Г. Фихте пролило свет на существо человеческого эго и показало душе человека, где искать саму себя и что это такое.^[22] Гегель расширил сферу мысли на все области бытия и стремился охватить мыслью все чувственное существование Природы, а также самые возвышенные творения человеческого духа.^[23]

Как же тогда те гениальные люди, мысли которых были прослежены на предыдущих страницах, предстают в свете мировоззрения, принимающего во внимание научные достижения столетий, последовавших за их эпохой? Они все еще верили в “сверхъестественную” историю сотворения мира. Каковы их мысли, когда они сталкиваются с “естественной” историей сотворения мира, которую создала наука девятнадцатого века?

Эта естественная наука не дала Природе ничего, что ей не принадлежало; она только отняла у нее то, что ей не принадлежало. Она изгнала из Природы все, что не следует искать в ней, но можно найти только во внутреннем существе человека. Оно больше не видит в Природе ни одного существа, подобного человеческой душе и творящего по образу человека. Она больше не создает органические формы человекоподобным Богом; она следит за их развитием в чувственном мире по чисто естественным законам. Мейстер Экхарт, а также Таулер, а также Якоб Беме с Ангелусом Силезиусом, несомненно, почувствовали бы глубочайшее удовлетворение, размышляя над этой естественной наукой. Дух, в котором они желали созерцать мир, в самом полном смысле перешел к этому взгляду на Природу, когда он правильно понят. Чего они все еще были не в состоянии сделать, *а именно*: представить сами факты Природы в том свете, который взошел для них, - к этому, несомненно, они стремились бы, если бы перед ними была представлена та же самая естественная наука. Они не могли этого

сделать, ибо ни геология, ни “естественная история творения” не рассказали им о процессах в Природе. Только Библия по-своему рассказала им о таких процессах. Поэтому они искали, насколько могли, духовное там, где его можно найти: во внутренней природе человека.

В настоящее время у них под рукой были бы совсем другие средства, чем в их собственное время, чтобы показать, что действительно существующий Дух можно найти только в человеке. Сегодня они безоговорочно согласились бы с теми, кто ищет Дух как факт не в корне Природы, а в ее плодах. Они признали бы, что Дух как воспринимаемый является результатом эволюции, и что на более низких уровнях эволюции такой Дух искать не следует. Они бы поняли, что никакая “творческая мысль” не руководила появлением Духа в организме, так же как такая “творческая мысль” не привела к эволюции обезьяны от сумчатых.

Наш нынешний век не может говорить о фактах Природы так, как говорил о них Якоб Беме. Но даже в наши дни существует точка зрения, которая приближает взгляд Якоба Беме на вещи к взгляду на мир, учитывающему современное естествознание. Нет необходимости терять Дух, когда человек находит в Природе только естественное. Сегодня многие действительно верят, что человек должен погрузиться в поверхностный и прозаический материализм, если он просто принимает “факты”, открытые естествознанием. Я сам полностью стою на почве той же самой естественной науки. У меня все время возникает ощущение, что при таком взгляде на Природу, как у Эрнста Геккеля, затеряться на мелководье может только тот, кто сам подходит к ней с поверхностным миром мыслей. Я чувствую нечто более высокое, более великолепное, когда я позволяю откровениям “естественной истории творения” воздействовать на меня, чем когда истории о сверхъестественных чудесах из исповеданий веры навязывают себя мне. Ни в одной “священной книге”, насколько я знаю, нет ничего столь возвышенного, как “трезвый” факт, что каждый человеческий зародыш в утробе матери вкратце повторяет, один за другим, те типы животных, через которые прошли его животные предки. Если только мы наполним наши сердца великолепием фактов, которые созерцают наши чувства, тогда у нас мало что останется для “чудес”, которые не заложены в Природе. Если мы ощущаем Дух в себе, то нам не нужно ничего подобного во внешней Природе.

В моей *философии свободы* (Берлин, 1894) Я описал свой взгляд на мир, который и не думает изгонять Дух, потому что он смотрит на Природу так, как ее видели Дарвин и Геккель. Растение, животное ничего не выиграют для меня, если я населю их душами, о которых мои чувства не дают мне никакой информации. Я не ищу во внешнем мире “более глубокой”, “одухотворенной” сущности вещей; более того, я даже не предполагаю этого, потому что верю, что озарение, которое озаряет меня в моем внутреннем существе, предохраняет меня от этого. Я верю, что вещи чувственного мира на самом деле таковы, какими они предстают перед нами, потому что я вижу, что правильное самопознание приводит нас к следующему: в Природе мы не должны искать ничего, кроме естественных процессов. Я не ищу Духа Божьего в Природе, потому что я верю, что воспринимаю природу человеческого духа в себе. Я спокойно признаю свое происхождение от животных, потому что считаю, что сам знаю, что там, где берут начало эти животные предки, не может работать дух подобной природы с душой. Я могу только согласиться с Эрнстом Геккелем, когда он предпочитает “вечный покой в могиле” бессмертию, которому учат некоторые религии.^[24] Ибо я нахожу бесчестие Духа, безобразный грех против Духа в представлении о душе, продолжающей существовать подобно разумному существу.

Я слышу резкий диссонанс, когда научные факты в изложении Геккеля вступают в противоречие с “благочестием” исповедей некоторых наших современников. Но для меня в исповеданиях веры, которые расходятся с естественными фактами, нет ничего от духа высшего благочестия, который я нахожу у Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса. Это высшее благочестие находится в гораздо большей гармонии с действием природы. Нет никакого противоречия в том, что человек насыщается знаниями новейших естественных наук и в то же время идет по пути, который искали Якоб Беме и Ангелус Силезиус. Тому, кто вступает на этот путь в понимании этих мыслителей, не нужно бояться потерять себя в поверхностном материализме, когда он позволяет “естественной истории творения” раскрыть перед ним тайны Природы. Тот, кто уловил мои мысли в этом смысле, поймет вместе со мной и последнее высказывание *Черубинского странника*, которым также завершается эта книга: “Друг, этого даже достаточно. Если ты еще захочешь читать, иди вперед и сам стань книгой, сам стань чтением”.

КОНЕЦ

СНОСКИ

- [1] Cp. W. Preger: *Geschichte der Deutschen Mystik*, vol. iii, стр. 161.
- [2] Cp. Прегер: *История немецкого мистицизма*, том iii., стр. 219 и далее.
- [3] Denifle: *Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande*.
- [4] The writings in question are, among others: *Von eime eigenwilligen weltweisen manne, der von eime heiligen weltpriestere gewiset wart uffte demuetige gehorsamme*, 1338; *Das Buch von den zwei Mannen*; *Der gefangene Ritter*, 1349; *Die geistliche stege*, 1350; *Von der geistlichen Leiter*, 1357; *Das Meisterbuch*, 1369; *Geschichte von zwei fünfzehnjährigen Knaben*.
- [5] Смотрите заранее, стр. 34.
- [6] Глава первая, *Книга Человека из Франкфурта*.
- [7] Глава xv, *Книга Человека из Франкфурта*.
- [8] Глава xxiv, *Книга Человека из Франкфурта*.
- [9] Там же., глава ii.
- [10] К. Вернер в своей книге о *Фрэнке Суаресе и схоластике последних веков*, стр. 122.
- [11] Отто Виллман в своей *Истории идеализма*, том ii., стр. 395.
- [12] Отто Виллман, *История идеализма*, том ii., стр. 383.
- [13] Джозеф Клейтген, *"Теология будущего"*, том i., стр. 39.
- [14] Cp. Helmholtz, *Die Thatsachen der Wahrnehmung*, p. 12 et seq. I have characterised this kind of conception in detail in my *Philosophie der Freiheit*, Berlin, 1894, and in my *Welt- und Lebensanschauungen im Neunzehnten Jahrhundert*, vol. ii., p. i., etc.
- [15] The following, from among his writings, may be named: *Der güldene Griff, das ist alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, vielen Hochgelehrten unbekandt, und doch allen Menschen nothwendig zu wissen*; *Erkenne dich selbst*; *Vom Ort der Welt*.
- [16] *Der güldene Griff*, p. 26 et seq.
- [17] Ошибка в этом направлении мыслей будет объяснена в моей книге *"Философия свободы"*, Берлин, 1894. Здесь я должен ограничиться упоминанием того, что Валентин Вейгель с его простым и здравым способом понимания вещей стоит намного выше Канта.

- [18] We may here name the most important of Boehme's writings: *Die Morgenröthe im Aufgang; Die drei Prinzipien göttlichen Lebens oder über das dreifache Leben des Menschen; Das umgewandte Auge; "Signatura rerum" oder von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen ; Das "Mysterium Magnum."*
- [19] Paul Topinard: *Anthropologie*, Leipzig, 1888, p. 528.
- [20] Haeckel, *Riddle of the Universe*.
- [21] Cp. my book: *Goethe's Weltanschauung*, Weimar, 1897.
- [22] Cp. ante, and the section upon Fichte in my book: *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert*, vol. i., Berlin, S. Cronbach.
- [23] Cp. my presentation of Hegel in *Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert*, vol. i.
- [24] Cp. *Загадка Вселенной Геккеля*.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕПИСЧИКОВ

Все очевидные типографские ошибки были исправлены автоматически, при этом оригинальное написание и непоследовательная расстановка переносов были сохранены для поддержания подлинности оригинального текста.

Для повышения четкости и последовательности изложения текста были внесены следующие изменения:

- Страница 105: "несотворенный" заменено на "несотворенный": *но он должен смотреть вперед, на **несотворенное**: его знание должно быть началом*
- Страница 155: "less" изменено на "lesser": *В большей или **меньшей** степени это освещение*
- Страница 173: добавлено "из": *Я должен был бы на самом деле пытаться думать **о** чем-то похожем*
- Страница 181: добавлено "кому": *что еще раз возвращает **к** знаниям*
- Страница 254: добавлено "из": *Вместо того, чтобы думать **о** Корне Бытия мира как о Духе*

Заголовки глав были синхронизированы с оглавлением для обеспечения согласованности.

Новая оригинальная обложка, прилагаемая к этой книге, находится в общественном достоянии.